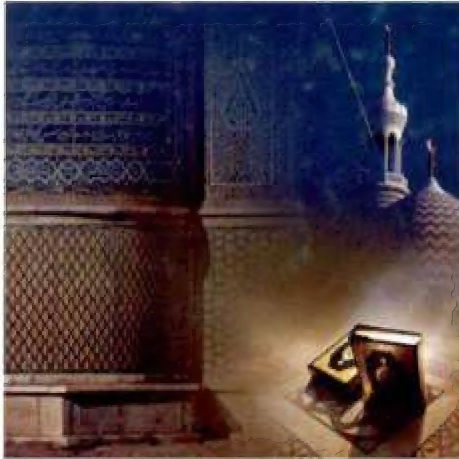


طلبا و علماء کے لیے کیمیا ال مفید

خلاصہ سند امام اعظم

صِفْوَةُ الدِّينِ فِي خَمْسِينَ إِعْظَمَ الْأَعْلَمِ



ایک ایسی نایاب اور اپنی نوعیت کی جامع و مفید شرح
جس میں سند امام اعظم کی احادیث سے متعلق فقہی مسائل پر
سیر حاصل بحث مشکل احادیث کا امام فہم ترجمہ و تشریح
اور ہر مذہب کے دلائل مع تخریج کے آسان انداز میں
پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے

تالیف
مفتی معصوم
فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

تقدیم و نظر رکافی
مولانا مفتی حماد اللہ مجید
استاذ احادیث و ریس و لافقار جامعہ افتخار الہیہ کراچی

مکتبہ ہمدرد فاروق

صفوة الادلة في حل مسند الامام الاعظم

خلاصہ مسند امام اعظم

طلباء، وعلماء، کے لئے یکساں مفید!

ایک ایسی نایاب اور اپنی نوعیت کی جامع و مفید شرح، جس میں مسند امام اعظم کی احادیث سے متعلق فقہی مسائل، میر حاصل بحث، مشکل احادیث کا عام فہم ترجمہ، و نشین تشریح اور ہر مذہب کے دلائل بمعوضہ خارج کے آسان انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تقسیم و نظر ثانی

مفتی حماد اللہ وحید

خواجہ صاحب دربار، آغا سادات القرآن گاہی

تالیف

مفتی معلوہ

فاضل دارالافتاء، قراچی

مکتبہ عربیہ فاروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021 34594144 Cell: 0334 3432345

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

تمام کتاب خلاصہ منہاج امام اعظم

تالیف مفتی معلوہ

اشاعت اول جولائی 2010ء

تعداد 1100

طابع انوار پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر فیض احمد 0334 3432345
021-34544114

مکتبہ عرفان ق 19 شاہ فیصل کلاں کراچی

پنے کے پتے

دارالانشاء ست، انارکلی
پسٹل کتب خانہ، جامعہ اسلامیہ کراچی
قدیمی کتب خانہ تمام بازار کراچی
ادارہ الانوار، مارچنہ، کراچی
مکتبہ رشیدیہ، سری، لاہور
کتب خانہ رشیدیہ، احمد بازار، لاہور
مکتبہ القساری، جامشاد، پشاور
مکتبہ رحمتانیہ، لاہور
مکتبہ سید احمد شہید، لاہور
مکتبہ علمیہ، یون، لاہور
وحیدی کتب خانہ، غازی ٹوران، لاہور

فہرست

۲۸	مختار اور غوار	۲۲	تقریب: حضرت مولانا نور البشیر صاحب
۲۸	ایمان کے بارے میں اہل السنۃ والجماعہ کا آپس میں اختلاف	۲۳	درامت برکاتیم: حضرت مولانا محمد رفیع صاحب مدنی
۲۸	تذریعہ تقریر	۲۴	تقریب: حضرت مولانا محمد رفیع صاحب مدنی
۲۹	اہل حق کا مذہب	۲۵	۳
۲۹	فرقہ تدریج	۲۶	۴
۲۹	قال: ما المسلمون عنها بأعلم من المتأمل:	۲۷	۵
۲۹	دعوت فی بیان التوحید والرسالة	۲۸	۶
۲۹	ایں آئندے کیا مراد ہے؟ یہ سوال کس نے پوچھا؟	۲۹	۷
۳۰	باب عبادة المشرک	۳۰	۸
۳۱	کافر کی عبادت کا مسئلہ	۳۱	۹
۳۱	پڑوسی کی اقسام	۳۲	۱۰
۳۲	باب فی بیان القطرة	۳۳	۱۱
۳۲	کفار و مشرکین کی اولاد جو طہارت سے پہلے مر جائے تو ان کا کیا حکم ہے؟	۳۴	۱۲
۳۳	مسائل فی بیان اصل الإسلام الشهادة	۳۵	۱۳
۳۴	باب فی بیان عدم کفر اهل الکتاب	۳۶	۱۴
۳۵	کیرہ کی تعریف	۳۷	۱۵
۳۵	مرگم کیرہ کا ہے یا نہیں؟	۳۸	۱۶
۳۵	ہجرت والجماعت کے دلائل	۳۹	۱۷
۳۶	مختار کے دلائل	۴۰	۱۸
۴۰	خوارق کے دلائل	۴۱	۱۹
			۲۰
			۲۱
			۲۲
			۲۳
			۲۴
			۲۵
			۲۶
			۲۷
			۲۸
			۲۹
			۳۰
			۳۱
			۳۲
			۳۳
			۳۴
			۳۵
			۳۶
			۳۷
			۳۸
			۳۹
			۴۰
			۴۱
			۴۲
			۴۳
			۴۴
			۴۵
			۴۶
			۴۷
			۴۸
			۴۹
			۵۰
			۵۱
			۵۲
			۵۳
			۵۴
			۵۵
			۵۶
			۵۷
			۵۸
			۵۹
			۶۰
			۶۱
			۶۲
			۶۳
			۶۴
			۶۵
			۶۶
			۶۷
			۶۸
			۶۹
			۷۰
			۷۱
			۷۲
			۷۳
			۷۴
			۷۵
			۷۶
			۷۷
			۷۸
			۷۹
			۸۰
			۸۱
			۸۲
			۸۳
			۸۴
			۸۵
			۸۶
			۸۷
			۸۸
			۸۹
			۹۰
			۹۱
			۹۲
			۹۳
			۹۴
			۹۵
			۹۶
			۹۷
			۹۸
			۹۹
			۱۰۰

۶۶	امام یوسف کے دلائل	۶۷	مرکب کبیرہ کا فی النار ہونا یا نہیں؟
۶۶	جمہور کے دلائل	۶۷	المست و المباحات کے دلائل
۶۷	باب ماجاء فی البول لثما	۶۸	محرر کے دلائل
۶۸	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام	۶۸	فلا تسموا علیہم وان مرضوا فلا تعزوہم
۶۸	پیشاب کرنے کی کیا وجہ تھی؟	۶۹	باب فی الشفاعة
۶۹	باب فی ترک الوضوء معا غیرت النار	۷۰	شفاعت کی قسمیں
۷۰	باب فی ترک الوضوء من لحوم الامم	۷۰	مرکب کبیرہ کیلئے شفاعت مفید یا نہ ہوگی یا نہیں؟
۷۱	باب ماجاء فی المسواک	۷۱	اصل انکار تہذیب الیہ قائم میں فرق
۷۱	مسواک سنت مسکوة ہے یا سنت وضو؟	۷۲	مسئلہ: ولیت ہادی تعالیٰ
۷۲	خفیہ کے دلائل	۷۲	کتاب العلم
۷۲	امام شافعی کی دلیل	۷۳	علم کی حقیقت اور اس کی قسمیں
۷۳	مسواک کرنے کا طریقہ	۷۳	علم کی دو قسمیں ہیں
۷۳	باب ماجاء فی البسطة	۷۴	باب فی بیان فضیلة الطہرۃ
۷۳	والاستنشاق	۷۴	تعبیرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ
۷۳	بسطہ اور استنشاق کی شرعی حیثیت	۷۵	تعلیق الکتاب علی النبی ﷺ
۷۳	باب ماجاء ان مسح الواس مرة	۷۶	کذب کی تعریف
۷۴	تہجد کی دلیل	۷۶	کذب علی النبی ﷺ کا حکم
۷۵	امام شافعی کی دلیل	۷۶	کرامہ اور واقعہ کی دلیل
۷۵	باب ماجاء و بلی للأعقاب من النار	۷۶	کاذب علی النبی ﷺ کا حکم
۷۵	وصوم و کیفہ طہینا کیا ہے؟	۷۷	کتاب الطہارة
۷۶	اہل سنت کے دلائل	۷۷	پانی کی طہارت و اجاست کا مسئلہ
۷۶	روافضی کی دلیل	۷۸	امام مالک کی دلیل
۷۷	باب فی النضح بعد الوضوء	۷۸	امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل
۷۸	نضح کا مطلب	۷۸	خفیہ کے دلائل
۷۸	باب المسح علی الخضن	۷۹	باب ماجاء فی سور البقرة
۷۸	مسح علی الجھن کی دست دینے والے ہیں؟		

۸۹	باب ماجاء في الصلاة في ثوب واحد	۷۸	جمهور کے دلائل
۹۱	باب ماجاء في ثوب واحد	۷۹	امام مالک کی دلیل
۹۱	باب ماجاء في ثوب واحد	۸۰	مسند طاہر کتب پر موجود احادیث کا مجموعہ
۹۱	باب ماجاء في الاسفار بالفجر	۸۱	باب في الجنب يتم قبل ان يتصل
۹۱	احناف کے دلائل	۸۱	جمهور کے دلائل
۹۲	آئمہ ثلاثہ کے دلائل	۸۱	اہل ظاہر کی دلیل
۹۳	باب ماجاء في تعجيل العصر	۸۲	باب في الجنب يتم قبل ان يتصل
۹۳	حنبل کے دلائل	۸۳	باب ماجاء في مصافحة الجنب
۹۳	اشعریہ کی دلیل	۸۳	باب ماجاء في المرأة تروی في المنام مغل ما يرى الرجل
۹۳	باب في الأول وقت المَكْرُوهة	۸۳	باب المعنى يصيب القرب
۹۳	اوقات کر وین کی دو قسمیں ہیں	۸۳	احناف اور مالک کے دلائل
۹۵	و کعتین بعد العصر	۸۳	شافعیہ اور مالک کی دلیل
۹۶	و کعتین بعد الطواف	۸۴	باب ماجاء في جلوس الميتة إذا حلفت
۹۶	احناف کے دلائل	۸۵	دم وقت کسے کہتے ہیں؟
۹۶	امام شافعی کی دلیل	۸۶	حنبل کی دلیل
۹۷	ولا يصام عدان الیومان الاضحی والاعظم	۸۶	امام مالک، امام شافعی، مالک
۹۷	ولا تشد الرحال الا اسی ثلاثة مساجد	۸۶	شافعیہ کی دلیل
۹۷	زیارت تمور کیلئے شریعتی حیثیت	۸۷	امام مالک کی اس روایت
۹۸	روایت ائمتہ کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کیلئے سزا جائز ہے یا نہیں؟	۸۷	کتاب الصلاة
۹۸	ولا تسافر المرأة یومین الامع ذی محرم	۸۷	باب ماجاء في طول القصر في الصلاة
۹۹	حجرت کتنے دن کا سفر بغیر عرم کے نہیں کر سکتی؟	۸۸	امام ابوحنیفہ، امام شافعی کے دلائل
۹۹	حجرت بغیر عرم کے کتنے دن کا سفر نہیں کر سکتی	۸۸	امام محمد کے دلائل
۹۹	باب الاذان	۸۹	ماہین المسرة والوکتة صرورة
		۸۹	اشعریہ کی دلیل
		۸۹	حنبل کی دلیل

۱۰۹	باب ماجاء فی دفع الیدین	۱۶۱	۱۳۷	تاریخ شریعت اذان	۱۰۰
۱۰۹	خفیہ اور الکیہ کے دلائل	۱۶۲	۱۳۸	امامت افضل ہے یا سؤفی؟	۱۰۰
۱۱۰	امام شافعی رحمہ اللہ کے دلائل	۱۶۳	۱۳۹	کلمتین الاذان	۱۰۱
۱۱۱	باب ماجاء فی تعزیم الصلوۃ وتعلیلها	۱۶۳	۱۴۰	خفیہ و تاریخ میں اختلاف	۱۰۱
۱۱۱	مفتاح الصلوۃ	۱۶۵	۱۴۱	اکثر ظاہر کے دلائل	۱۰۱
۱۱۱	التکبیر تعزیمها	۱۶۶	۱۴۲	امام مالک کی دلیل	۱۰۱
۱۱۲	امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے دلائل	۱۶۷	۱۴۳	ترجیح عدم ترجیح میں اختلاف	۱۰۲
۱۱۲	اکثر ظاہر کی دلیل	۱۶۸	۱۴۴	خفیہ اور متابع کے دلائل	۱۰۲
۱۱۲	وتعلیلها الصلیم	۱۶۹	۱۴۵	مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل	۱۰۲
۱۱۳	خفیہ کی دلیل	۱۷۰	۱۴۶	اکثر میں اختلاف	۱۰۳
۱۱۳	اکثر ظاہر کی دلیل	۱۷۱	۱۴۷	اکثر ظاہر کی دلیل	۱۰۳
۱۱۳	باب ماجاء انہ لا صلوۃ إلا بفاتحة الکتاب	۱۷۲	۱۴۸	خفیہ کے دلائل	۱۰۳
۱۱۳	نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟	۱۷۳	۱۴۹	باب ما یقول اذا اذن المصلون	۱۰۳
۱۱۳	خفیہ کے دلائل	۱۷۴	۱۵۰	متنید اور جمہور کی دلیل	۱۰۳
۱۱۳	اکثر ظاہر کی دلیل	۱۷۵	۱۵۱	امام مالک اور امام شافعی کے دلائل	۱۰۴
۱۱۵	باب ماجاء فی التسمیۃ	۱۷۶	۱۵۲	اذان کا جواب دینے کی شرعی حیثیت	۱۰۵
۱۱۵	مسئلہ (۱) "بسم اللہ الرحمن الرحیم" قرآن کا جز ہے یا نہیں؟	۱۷۷	۱۵۳	باب فی فضیلتہ بناء المساجد	۱۰۵
۱۱۵	مسئلہ (۲) "بسم اللہ" ہر سورہ کا جز ہے یا کسی سورہ کا نہیں؟	۱۷۸	۱۵۴	بساب ماجاء فی کبرۃ النیاد الضالۃ فی المسجد	۱۰۶
۱۱۶	مسئلۃ القراءة خلف الإمام	۱۷۹	۱۵۵	باب ماجاء فی دفع الیدین عند التکبیرۃ الاولی	۱۰۷
۱۱۷	خفیہ کے دلائل	۱۸۰	۱۵۶	تعمیر تحریر کیلئے ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جاسکے؟	۱۰۷
۱۱۷	تواضع کے دلائل	۱۸۱	۱۵۷	باب ماجاء فی التسلیم فی الصلوۃ	۱۰۷
۱۱۹	ذہب علی کی خدمت و ترجیح	۱۸۲	۱۵۸	تعمیر پہلے کی جائے یا فاتحہ پہلے اٹھائے جائیں؟	۱۰۷
۱۱۹	باب ماجاء فی نسخ المطبق	۱۸۳	۱۵۹	و یسلم من یمینہ و یسارہ	۱۰۸
			۱۶۰	امام مالک کی دلیل	۱۰۸

۱۸۴	تحقیق کی طرف	۲۰۷	باب ماجاء فی الإغتناء بالقيام
۱۸۵	باب ماجاء فی التمسيع والتجميد	۲۰۸	حلف الحائض
۱۸۶	جمہور کی دلیل		امام اگر عذر کی بناء پر بیٹھا ہو اور مقتدی
۱۸۷	شافعی کی دلیل		کھڑے ہوں تو نہ درست ہوئی یا نہیں؟
۱۸۸	باب ماجاء فی وضع الركبتين قبل	۲۰۹	خفیہ اور شافعی کی دلیل
	اليدین فی السجود	۲۱۰	امام مالک کی دلیل
۱۸۹	جمہور کے دلائل	۲۱۱	امام احمد و مالک و شافعی کی دلیل
۱۹۰	امام مالک کی دلیل	۲۱۲	باب ماجاء فی رخصة الخروج للنساء
۱۹۱	باب ماجاء فی السجود علی	۲۱۳	باب ماجاء إذا حضر العشاء وأقیمت الصلاة فابعدوا بالعشاء
	الجهة والأفك	۲۱۴	باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده
۱۹۲	جمہور کی دلیل		ثم یذكره الجماعة
۱۹۳	امام احمد کی دلیل	۲۱۵	إذا فصلنا ذلك فقیلاً مع الناس
۱۹۴	باب ماجاء فی الفتوة فی صلوة	۲۱۶	خفیہ کے دلائل
	الفجر	۲۱۷	جمہور کے دلائل
۱۹۵	فتوة فی صلوة الفجر دائماً	۲۱۸	باب ماجاء فی الاغتسال يوم الجمعة
۱۹۶	خفیہ کے دلائل	۲۱۹	جمہور کے دلائل
۱۹۷	شافعی و مالک کی دلیل	۲۲۰	کافین و جوب کے دلائل
۱۹۸	فتوة ہارل	۲۲۱	باب فی خروج النساء الی المصلى
۱۹۹	رداب کیفہ الجلوس فی التشهد	۲۲۲	آنحضرت اے عائشہ عورتوں کو مسجد میں
۲۰۰	فتوة کی اہمیت		میں گئیں یا آیا تھا؟
۲۰۱	خفیہ کے دلائل	۲۲۳	باب القصیر فی السفر
۲۰۲	مالک کی دلیل	۲۲۴	مفسر نماز قصر کرنے کا شرعاً حکم کیا ہے؟
۲۰۳	شافعی کی دلیل	۲۲۵	خفیہ کے دلائل
۲۰۴	باب ماجاء فی التشهد	۲۲۶	شافعی کے دلائل
۲۰۵	تجدید حضرت عبداللہ ابن مسعود کی چند		
	وجوہ ترجیح		
۲۰۶	محققان		

۲۲۷	باب ماجاء فی الوتر سنة أم واجبة؟	۱۳۸	باب ماجاء فی صلوۃ الکسوف	۱۳۸
۲۲۸	ایم ارضیف کے دلائل	۱۳۸	صلوۃ الکسوف کی شرعی حیثیت	۱۳۸
۲۲۹	جمہور کے دلائل	۱۳۸	حقیقہ کی دلیل	۱۳۹
۲۳۰	باب ماجاء فی رکعات الوتر	۱۳۹	اگر نماز کی دلیل	۱۳۹
۲۳۱	متغیر کے دلائل	۱۳۹	باب ماجاء فی صلاۃ الاستسجاء	۱۴۰
۲۳۲	اگر نماز کے دلائل	۱۴۰	باب ماجاء فی صلوۃ الضحیٰ	۱۴۱
۲۳۳	تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا نہ	۱۴۰	صلوۃ النہی کی شرعی حیثیت	۱۴۱
	سلام کے ساتھ؟		لا تجعلوها قیورا کا مطلب	۱۴۱
۲۳۴	باب ماجاء فی مسجدی السہو قبل السلام از بعد السلام	۱۴۱	خواتین اور مردوں کیلئے زیارت خور سے متعلق حکم	۲۶۰
۲۳۵	تجدد ہو سلام سے پہلے ہونا چاہیے یا بعد میں؟	۱۴۱	زیارت قبر کے وقت میت کے سر کی جانب کھڑے ہونا چاہیے یا اس کی جانب؟	۲۶۱
۲۳۶	متغیر کے دلائل	۱۴۲	کتاب الزکوۃ	۲۶۲
۲۳۷	اگر نماز کی دلیل	۱۴۲	زکوۃ کے لغوی معنی	۲۶۳
۲۳۸	باب ماجاء فی مسجد القرآن	۱۴۳	”نکار“ میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟	۲۶۴
۲۳۹	تجدد تلاوت واجب ہے یا سنت؟	۱۴۳	خفیہ کے دلائل	۲۶۵
۲۴۰	حقیقہ کی دلیل	۱۴۳	شافعی کی دلیل	۲۶۶
۲۴۱	اگر نماز کی دلیل	۱۴۳	کتاب الصوم	۲۶۷
۲۴۲	تجدد تلاوت کل کتنے ہیں؟	۱۴۳	صوم کا لغوی اور شرعی معنی	۲۶۸
۲۴۳	حقیقہ کی دلیل	۱۴۳	باب ماجاء فی صوم یوم عاشوراء	۲۶۹
۲۴۴	شافعی کی دلیل	۱۴۳	باب ماجاء فی الأذان باللیل	۲۷۰
۲۴۵	مسألة کلام فی الصلوۃ	۱۴۵	فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جا سکتی ہے یا نہیں؟	۲۷۱
۲۴۶	کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت	۱۴۵	متغیر کے دلائل	۲۷۲
۲۴۷	اگر نماز کی دلیل	۱۴۶	اگر نماز اور امام ابو یوسف کی دلیل	۲۷۳
۲۴۸	متغیر کے دلائل	۱۴۶	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کو اذان کیوں دی جاتی تھی؟	۲۷۴
۲۴۹	باب ماجاء لا یقطع الصلوۃ شیء	۱۴۷	باب ماجاء فی الحجامة للصائم	۲۷۵
۲۵۰	اگر نماز کے دلائل	۱۴۷		
۲۵۱	امام حنفی اور اہل ظاہر کی دلیل	۱۴۸		

۱۷۱	جمہور کے دلائل	۲۹۹	حالیہ احرام میں فریضہ کا کیا ہے؟	۱۷۲
۱۷۱	امام احمدؒ کی دلیل	۳۰۰	جمہور کی دلیل	۱۷۲
۱۷۲	باب ماجاء فی الصوم فی السفر	۳۰۱	باب ماجاء فی اكل الضیة للمحرم	۱۷۳
۱۷۳	جمہور کے دلائل	۳۰۲	حنفی کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	امام احمدؒ کی دلیل	۳۰۳	اثر خلاف کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	اہل فخر کی دلیل	۳۰۴	حضرت ابو قتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے ہے؟	۱۷۴
۱۷۳	اگر کسی شخص نے روزہ رکھ کر سفر شروع کیا ہو تو درمیان میں اس کیلئے اظہار جائز ہے یا نہیں؟	۳۰۵	باب ماجاء فی لزوم المحرم	۱۷۴
۱۷۵	باب ماجاء فی کراهیة الوصال فی الصیام	۳۰۶	حنفی کی دلیل	۱۷۵
۱۷۵	موسم وصال	۳۰۷	اثر خلاف کے دلائل	۱۷۶
۱۷۵	باب ماجاء فی کراهیة صوم یوم الشک	۳۰۸	حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح	۱۷۶
۱۷۶	کتاب الحج	۳۰۹	باب ماجاء فی الجماعۃ للمحرم	۱۷۷
۱۷۷	حج کے لغوی و اصطلاحی معنی	۳۱۰	اثر خلاف کی دلیل	۱۷۷
۱۷۷	حج کی ضرورت کس میں واقع ہوئی؟	۳۱۱	باب ماجاء فی الجمع بین المصغوب والعتشاء بالمعذرة	۱۷۸
۱۷۷	تقریب حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟	۳۱۲	عرفات میں جمع بین ایصال تہن کی صورت میں الزان اور اقامت کی تعداد	۱۷۸
۱۷۸	باب ماجاء فی صفات الاحرام	۳۱۳	مزدلفہ میں جمع بین ایصال تہن کی صورت میں الزان اور اقامت کی تعداد	۱۷۹
۱۷۸	جمہور کے دلائل	۳۱۳	حنفی کے دلائل	۱۷۹
۱۷۹	امام شافعیؒ کی دلیل	۳۱۵	امام مالکؒ کی دلیل	۱۸۰
۱۷۹	باب ما یلتزم المحرم	۳۱۶	امام احمدؒ کی دلیل	۱۸۰
۱۸۰	ومن لم یسکن کہ یعلن فیلبس الخطن الخ:	۳۱۷	أقسام الحج والاعیلاف فی الأفضل منها	۱۸۱
۱۸۰	جمہور کی دلیل	۳۱۸	احناف کے دلائل	۱۸۲
۱۸۱	امام احمدؒ کی دلیل	۳۱۹	امام شافعیؒ امام مالکؒ کے دلائل	۱۸۳
۱۸۱	ولا السراويل	۳۲۰	امام احمدؒ کی دلیل	۱۸۳
۱۸۲	امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل			

۳۲۱	انفلیت قرآن کی وجہ و ترجیح	۱۹۴	۳۴۵	روافضی کی دلیل	۱۹۸
۳۲۲	قرآن کے ذمہ کئے طواف ہیں؟	۱۹۵	۳۴۶	ابتداء ایسٹام میں جو حد حلال تھا وہ	۱۹۹
۳۲۳	منہج کے دلائل	۱۸۵	۳۴۷	در حقیقت نکاح موت تھا	
۳۲۴	انفراش کی دلیل	۱۸۶	۳۴۸	حرمیت حد کے زمانہ سے متعلق روایات	۲۰۰
۳۲۵	قد بھی رسول اللہ ﷺ عن العتصہ	۱۸۷	۳۴۹	میں تضارض اور ان میں تحقیق	
۳۲۶	حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ کی تاریخ تنبیح سے متعلق	۱۸۷	۳۵۰	جانب ما جاء فی الغزل	۲۰۱
۳۲۷	کرسٹ کی حد		۳۵۱	جمہور کی دلیل	۲۰۱
۳۲۸	یہ وہ حد پہنچنا انھیں ہے یا سفیر؟	۱۸۷	۳۵۲	غایبر کی دلیل	۲۰۱
۳۲۹	کتاب النکاح	۱۸۸	۳۵۳	آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جاری	۲۰۲
۳۳۰	نکاح کے لغوی معنی	۱۸۹	۳۵۴	بے یائمن؟	
۳۳۱	انکاح اصل منہج کے اعتبار سے قدر	۱۸۹	۳۵۵	یائمن سے عزل کرنے میں باندی کی	۲۰۲
۳۳۲	کچلے بے یادی کے لئے؟		۳۵۶	اجازت ضروری ہے یا نہیں؟	
۳۳۳	نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا	۱۸۹	۳۵۷	باب ماجاء فی الولد للفراش	۲۰۲
۳۳۴	ساعات میں؟		۳۵۸	سے مراد کیا ہے؟	۲۰۲
۳۳۵	تحتلی للموالف افضل ہے یا نکاح؟	۱۸۹	۳۵۹	فراش کی قسمیں	۲۰۳
۳۳۶	نکاح کرنا سخت ہے یا آسان؟	۱۹۰	۳۶۰	کتاب الرضاع	۲۰۳
۳۳۷	داد و غلام کی دیکھو کے دلائل	۱۹۰	۳۶۱	باب ماجاء فی الرضاۃ و کثیرھا	۲۰۳
۳۳۸	باب مساجد فی استعمار البکر	۱۹۱	۳۶۲	سواء فی التحریم	
۳۳۹	والنہ		۳۶۳	رضاعت کی کتنی مقدار مہر ہوئی ہے؟	۲۰۳
۳۴۰	حکم النکاح بعبارة النساء	۱۹۲	۳۶۴	بہرہ کے دلائل	۲۰۳
۳۴۱	بہرہ کے دلائل	۱۹۳	۳۶۵	شامیہ کی دلیل	۲۰۳
۳۴۲	خفیہ کے دلائل	۱۹۳	۳۶۶	کتاب الطلاق	۲۰۴
۳۴۳	"ولایت اجاز" کی بحث	۱۹۵	۳۶۷	حالت طلاق میں طلاق دینے کا حکم	۲۰۴
۳۴۴	خفیہ کے دلائل	۱۹۵	۳۶۸	بہرہ کے دلائل	۲۰۴
۳۴۵	ایم شافعی کی دلیل	۱۹۶	۳۶۹	حائضہ اور عجزہ وغیرہ کی دلیل	۲۰۴
۳۴۶	باب ما جاء فی العتصہ	۱۹۶	۳۷۰	باب مساجد فی الأمة تعضق ولہا	۲۰۸
۳۴۷	روافضی کے نزدیک تعدد کارت	۱۹۶	۳۷۱	زوج	
۳۴۸	بہرہ کے دلائل	۱۹۷	۳۷۲	خفیہ کی دلیل	۲۰۸

۳۹۳	حدود اور قسویہ شرافت	۳۹۴	ازملاؤ کی دلیل
۳۹۴	حدود کی حکمت	۳۹۵	باب ماجاء فی المطلقة للإجماعها
۳۹۵	حدود کی اقسام	۳۹۶	السکني والنفقة
۳۹۶	باب ماجاء فی کم یقطع السارق	۳۹۷	لا تسوی صفت أم کتبت
۳۹۷	انصاف سرق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف	۳۹۸	مسئلة الیام
۳۹۸	حدیث کے دلائل	۳۹۹	حدیث کے دلائل
۳۹۹	امام شافعی کی دلیل	۴۰۰	امام شافعی کی دلیل
۴۰۰	باب ماجاء لا یفضل مسلم بکافر	۴۰۱	باب ماجاء فی الإجماع
۴۰۱	ذمی کے قتل کا قصاص مسلمان سے لیا جائے گا	۴۰۲	حدیث کی دلیل
۴۰۲	حدیث کے دلائل	۴۰۳	حدیث کے دلائل
۴۰۳	ازملاؤ کی دلیل	۴۰۴	ازملاؤ کی دلیل
۴۰۴	کتاب الجهاد	۴۰۵	کتاب الجهاد
۴۰۵	جہاد کا لغوی معنی	۴۰۶	جہاد کا لغوی معنی
۴۰۶	جہاد کا شرعی معنی	۴۰۷	جہاد کا شرعی معنی
۴۰۷	فرشتہ جہاد کے نزدیک مراحل	۴۰۸	جہاد کی فرض و کماہت
۴۰۸	تعداد و فرائض	۴۰۹	تعداد و فرائض
۴۰۹	کتاب الجہاد	۴۱۰	کتاب الجہاد
۴۱۰	باب ماجاء فی ترک الشیبات	۴۱۱	باب ماجاء فی ترک الشیبات
۴۱۱	بعض حالات میں مشقیات سے بچنے کا حکم و جرمی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم احتمالی ہے	۴۱۲	بعض حالات میں مشقیات سے بچنے کا حکم و جرمی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم احتمالی ہے
۴۱۲	باب ماجاء فی اکل الربوا	۴۱۳	باب ماجاء فی اکل الربوا
۴۱۳	"ربو السیئة" کی تہذیب	۴۱۴	"ربو السیئة" کی تہذیب
۴۱۴	"ربو الفضل" کی تہذیب	۴۱۵	"ربو الفضل" کی تہذیب
۴۱۵	ازملاؤ کی دلیل	۴۱۶	ازملاؤ کی دلیل
۴۱۶	باب ماجاء فی المطلقة للإجماعها	۴۱۷	باب ماجاء فی المطلقة للإجماعها
۴۱۷	السکني والنفقة	۴۱۸	السکني والنفقة
۴۱۸	لا تسوی صفت أم کتبت	۴۱۹	لا تسوی صفت أم کتبت
۴۱۹	مسئلة الیام	۴۲۰	مسئلة الیام
۴۲۰	حدیث کے دلائل	۴۲۱	حدیث کے دلائل
۴۲۱	امام احمد اور اہل غبار کی دلیل	۴۲۲	امام احمد اور اہل غبار کی دلیل
۴۲۲	امام مالک، امام شافعی کی دلیل	۴۲۳	امام مالک، امام شافعی کی دلیل
۴۲۳	باب ماجاء فی الإجماع	۴۲۴	باب ماجاء فی الإجماع
۴۲۴	حدیث کی دلیل	۴۲۵	حدیث کی دلیل
۴۲۵	ازملاؤ کی دلیل	۴۲۶	ازملاؤ کی دلیل
۴۲۶	باب ماجاء فی الصلح	۴۲۷	باب ماجاء فی الصلح
۴۲۷	صلح قح ہے یا مطلق؟	۴۲۸	صلح قح ہے یا مطلق؟
۴۲۸	مجموعہ کے دلائل	۴۲۹	مجموعہ کے دلائل
۴۲۹	امام احمد کی دلیل	۴۳۰	امام احمد کی دلیل
۴۳۰	کیا صلح حرم کا حق ہے؟	۴۳۱	کیا صلح حرم کا حق ہے؟
۴۳۱	کتاب النفقات	۴۳۲	کتاب النفقات
۴۳۲	نکاح کا لغوی معنی	۴۳۳	نکاح کا لغوی معنی
۴۳۳	اسباب و درجہ نفقہ میں	۴۳۴	اسباب و درجہ نفقہ میں
۴۳۴	مقدار نفقہ	۴۳۵	مقدار نفقہ
۴۳۵	کتاب التہذیب	۴۳۶	کتاب التہذیب
۴۳۶	مطلق	۴۳۷	مطلق
۴۳۷	مقتد	۴۳۸	مقتد
۴۳۸	کتاب الایمان	۴۳۹	کتاب الایمان
۴۳۹	یقین کے لغوی اور شرعی معنی	۴۴۰	یقین کے لغوی اور شرعی معنی
۴۴۰	یقین کی اقسام	۴۴۱	یقین کی اقسام
۴۴۱	کتاب الحدود	۴۴۲	کتاب الحدود
۴۴۲	حد کی لغوی و اصطلاحی تفسیر	۴۴۳	حد کی لغوی و اصطلاحی تفسیر

۲۳۸	۲۳۰	ازماری کی دلیل	۲۳۰	باب ما جاء أن المحطلة بالمحطه	۲۳۰
۲۳۹	۲۳۱	کتاب المزارعة		ملا بعتل وکراهية التفاضل فيه	
۲۳۹	۲۳۲	زمین کو کاشت کے لئے گرا یہ پروتا	۲۳۱	امام شافعی کے نزدیک حرمت کی علت	۲۳۱
۲۳۹	۲۳۳	زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی زمین	۲۳۱	امام ہاکم کے نزدیک حرمت کی علت	۲۳۱
		موتیں		باب ما جاء فی النهی عن الخرافة	۲۳۱
۲۳۰	۲۳۴	امام ابو حنیفہ کی دلیل		والمحاللة	
۲۳۰	۲۳۵	بہرہ فقہاء کی دلیل	۲۳۱	۲۳۱	۲۳۱
۲۳۰	۲۳۶	حنیفہ کا معنی یہ قول	۲۳۲	۲۳۲	۲۳۲
۲۳۲	۲۳۷	مصادر	۲۳۲	۲۳۲	۲۳۲
			۲۳۲	باب ما جاء فی کراهية بيع النمرة	۲۳۲
				قبل أن يبدو صلاحها	
			۲۳۲	يبدو صلاحه	۲۳۲
			۲۳۲	بجمل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرے	۲۳۲
			۲۳۳	بيع بشرط القطع	۲۳۳
			۲۳۳	بيع بشرط الترك	۲۳۳
			۲۳۳	مطلق عن الشرط	۲۳۳
			۲۳۳	حنیفہ کی دلیل	۲۳۳
			۲۳۳	اعتراف کے دلائل	۲۳۳
			۲۳۳	باب ما جاء فی ابتاع النخل بعد	۲۳۳
				التأخير	
			۲۳۳	غلام کی بیع میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا	۲۳۳
			۲۳۳	شرط لگانے سے کہ اس مال بیع میں داخل ہوگا؟	۲۳۳
			۲۳۳	باب ما جاء فی لعن الکلب	۲۳۳
			۲۳۴	حنیفہ اور مالکیہ کی دلیل	۲۳۴
			۲۳۴	امام شافعی کی دلیل	۲۳۴
			۲۳۸	کتاب الشفعة	۲۳۸
			۲۳۸	حنیفہ کے دلائل	۲۳۸



انتساب

سب سے پہلے اللہ رب العزت کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس نے اپنے فضل و کرم سے اس مختصر سی کاوش کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔
 بندہ اس ”جہد العقل دعوہ“ کے مصداق کو بغیر کسی پیشگی اطلاع کے اپنے معزز والدین کی طرف منسوب کرتا ہے جن کے بے تحاشا احسانات کے بل بوتے پر بندہ اس قائل ہوا کہ کچھ منتشر باتیں جمع کیں اور اپنے تمام اساتذہ کرام کی طرف منسوب کرتا ہوں کہ جن کے لب لبب حوضوں سے بندہ سیراب ہوتا آیا ہے اور لحد میں اترنے تک مستفید ہوتا رہے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ



تقریظ

حضرت مولانا نور البشر صاحب دامت برکاتہم
استاذ الحدیث وعلومہ بالجامعۃ القادریہ کراچی
مدیر معہد عثمان بن عفان رحمہ اللہ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي
الأمي الأمين، وعلى آله وصحبه وتابعيه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين۔
لما بعد!

امام الکرامہ سراج الامم حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ جل شانہ نے جن
عظیم الشان خصوصیات سے نوازا تھا ان میں سے ایک احادیث مبارکہ کو سب سے پہلے
جامع طور پر فقہی انداز سے ترتیب دینے کا کام بھی تھا، یوں تو آپ سے پہلے فقہی انداز
سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے بھی کام کیا، تاہم تمام ابواب فقہیہ کے معتد بہ جمع
واستقصاء کے ساتھ احادیث کو مرتب کرنے کا کام سب سے پہلے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ
علیہ نے کتاب الآثار لکھ کر کیا۔

امام الکرامہ سراج الامم پر کرم فرماؤں کا بہتان ہے کہ آپ کو احادیث پر کوئی
دست گاہ حاصل نہیں تھی، یہ کہتے ہوئے علم سے بے بہرہ دیہ لوگ بھول جاتے ہیں کہ امام
ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مجتہد مطلق ہونا ساری امت کے نزدیک مسلم ہے اور کوئی شخص
حدیث پر عبور حاصل کئے بغیر کبھی مجتہد نہیں بن سکتا۔

اللہ جزائے خیر دے ان ساطین نام حدیث کو جنہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ احادیث و مسانید کو اپنی سندوں سے حاصل کر کے جمع کیا، اس طرح آپ کی دسیوں مسانید جمع ہو گئیں اور حاسدین و اشراک کی بے سر دیا باتیں دم توڑ گئیں۔

زیر نظر ”مسند“ علامہ ہسکلی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ ہیں، اس کی ترتیب بھی معاجم کی ترتیب کے مطابق تھی، اسی ترتیب کے مطابق ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بھی ہے۔ استفادہ کی تسہیل کے پیش نظر امام سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو فقہی ترتیب پر مرتب فرمایا، اسی نسخ پر علامہ سنہجلی رحمۃ اللہ علیہ نے وقیع اور مطول حاشیہ کا کام کیا اور اس کا بے مثال مقدمہ تحریر فرمایا۔

عرصہ دراز کے بعد ہمارے ”وفاق المدارس العربیہ“ کے ذمہ داران نے اس کتاب کو اپنے نصاب کا حصہ بنایا۔ اب الحمد للہ یہ کتاب درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے اور طلبہ اس سے مستفید ہو رہے ہیں۔

اس کتاب سے استفادہ کو عام کرنے کی غرض سے عزیز گرامی مولوی معاویہ سلو (فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی) نے اس پر علمی انداز سے کام کیا، اس کی من سب تشریحات کیوں، خاص طور پر فقہاء کے اختلافات اور ان کے دلائل کو مؤرخ انداز سے لکھا ان تمام کاموں میں انہیں نان بخش بات یہ رہی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس کام میں اپنے اکابرین سے ہر پر استفادہ کی توفیق عطا فرمائی اور انہوں نے کسی بھی مرحلہ میں ان سے خروج نہیں کیا۔

عزیز موصوف کی یہ پہلی کاوش ہے، اس میں ممکن ہے مختلف پہلوؤں سے کچھ خامیاں ہوں تاہم موصوف کی محنت قابلِ داد ہے، امید ہے اہل علم نظر احسان سے دیکھیں گے اور کسی بھی قسم کی خای محسوس فرمائی تو مصنف کو ضرور مطلع فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس محنت کو قبول فرما کر دارین میں مشر بنائے۔ آمین۔

نور البشر محمد نور الحق

جامعہ فاروقیہ کراچی

۲۲ ربیع الثانی ۱۴۳۳ھ



تقریظ

از حضرت مولانا محمد حنیف خالد صاحب
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مولانا سعادۃ صاحب زید مجہدہ کی اس تالیف سے استفادے کی سعادت حاصل ہوئی
لفظ بہ لفظ پوری کتاب کے مطالعے کا موقع تو نہیں مل سکا تاہم مختلف مقامات سے متعدد
مباحث کو دیکھنے سے اندازہ ہوا کہ ماشاء اللہ فاضل مولف زید مجہدہ نے ہر باب سے متعلق
ضروری اسباب وضاحت سے تحریر فرمائی ہیں مختلف فیہ مسائل میں ائمہ کرام کا موقف اور ان
کے دلائل بھی درج فرمائے ہیں، سند پر بھی کلام کیا ہے اور جو بحث جہاں سے لی گئی ہے اس
کا حوالہ بھی ساتھ ہی لکھ دیا ہے۔

اس طرح یہ کتاب ”الہمد للہ امام الاظم“ کی مفید شرح کی شکل اختیار کر گئی ہے جو
حضرات اساتذہ کرام اور طلبہ ”الہمد“ کو پڑھانے اور پڑھنے میں مصروف ہیں وہ عربی
شروحات کے ساتھ ساتھ اگر اس شرح کا بھی مطالعہ فرمائیں تو انشاء اللہ انہیں اس سے
استفادہ مباحث میں خاصی مدد ملے گی۔

حق تعالیٰ فاضل موصوف کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول و منظور فرمائے اور انہیں
اس طرح کے مزید علمی، تحقیقی کاموں کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین

محمد حنیف خالد عفی عنہ
۲۰ رجہادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ
جامعہ دارالعلوم کراچی



مقدمہ

حضرت مولانا مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم
رکیس دارالافتاء جامعہ انوار القرآن، آدم ٹاؤن، نارتھ کراچی

خلاق عالم نے اس کارخانہ عالم کو وجود بخش کر انسان سے اس کو زینت بخشی اور
ہدایت انسانی کیلئے خالق ارض و سماء نے کتب مقدسہ و انبیاء کے سلسلے قائم فرمائے۔
کتب کے سلسلے کی آخری کڑی قرآن مجید، انبیاء و رسل کی آخری کڑی خاتم الانبیاء
صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

امت مسلمہ کا یہ ایمان ہے کہ دونوں سلسلوں کو سینے سے لگانا اور بلا افراط و تفریط عمل
ہی نجات کا باعث ہے۔ تاریخ اس پر شاہد ہے کہ سابقہ ام اور اقوام کی گمراہی کی ایک وجہ
افراط و تفریط کا شکار ہونا ہے۔

کتاب مقدس کے حوالے سے یا رسول محترم کے حوالے سے اگر کوئی افراط و تفریط کا
شکار ہو تو وہ گمراہی کی تاریکیوں کی طرف بڑھتا جاتا ہے۔

• رب کائنات کا اس امت پر یہ احسان اور اس امت کا امتیاز ہے کہ جہاں رب کا کلام
محفوظ ہے، جس کی حفاظت کی ذمہ داری خود رب نے لی ہے، وہاں سرکارِ دو عالم آقائے
نامہ ارحم الراحمین صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین اور ارشادات بھی محفوظ ہیں۔ جس کے لئے اس امت کے
افراد نے بڑی بخششیں کیں اور تکالیف برداشت کیں۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے تابعین نے ان سے تبع تابعین نے اس

طرح یہ سلسلہ آج تک چل رہا ہے اور قیامت تک چل رہے گا۔

چنانچہ اسی بنیاد پر وحی الہی کی وہ قسمیں ہیں۔

۱۔ وحی متلو

۲۔ وحی غیر متلو

وحی متلو کتاب اللہ کی صورت میں امت کے سامنے موجود ہے تو وحی غیر متلو احادیث مبارکہ کی صورت میں محفوظ ہے۔

حدیث لغت کے اعتبار سے تو ہر قسم کے کلام کو کہا جاتا ہے چنانچہ علامہ جوہری رحمہ اللہ صحاح میں حدیث کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”والحدیث الکلام فلیله وکثیرہ رجمعه احادیث“ اور محدثین کی اصطلاح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال حرکات و سکنات اقوال و افعال یہ غیر اختیاریہ پر حدیث کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ حافظ سخاوی نے فتح المغنی میں حدیث کی تعریف یوں بیان کی ہے:

والحدیث لغة ضمة الفاء بهم واصله ما اضيف الى النبي صلى الله

عليه وسلامه لسانه او معدلا او تقريرا او مدقة حتى الحركات

والسكنات في البيضة والحداد۔ (مجمع المغنی ج ۱ ص ۱۲۱ المدينة المنورة)

بحیث حدیث :-

قرآن کریم کے بعد حدیث کے ماخذ شریعت ہونے پر اور احکام شریعہ کے ثبوت کے لئے حدیث کے بحیث ہونے پر ہر دور میں امت محمدیہ غلی و صلیہا التحیۃ والسلام کا اجماع رہا ہے۔ اور مسلمان ہمیشہ حدیث کو بحیث اور اس میں بیان ہونے والے احکام کو واجب العمل سمجھتے رہے ہیں۔ اور ابھی اس بات کی ضرورت پیش نہ آئی کہ حدیث کی بحیث کو باقاعدہ دلائل سے ثابت کیا جائے۔ لیکن گزشتہ صدی میں اہل مغرب سے مرعوب اور ان کے افکار و نظریات کے دلدادہ مجتہد دین جن کے سرخیں سرسید وغیرہ تھے نے محسوس کیا کہ احادیث میں چونکہ زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق رہنمائی اور ہدایت موجود ہیں جو مغرب کی تقلید میں رکاوٹ ہیں اور یہ فرقہ مغرب کی تقلید کو ہی کامیابی کی دلیل سمجھتا تھا اور اس خیال فاسد میں مبتلا تھا کہ دنیا

میں ترقی اہل مغرب کی تقلید کے بغیر ممکن ہی نہیں اور اہل مغرب کی تقلید حدیث کی حجیت کے انکار کے بغیر ممکن نہیں تھی کیونکہ احادیث کی تعلیمات کی روشنی میں جو معاشرہ تشکیل پاتا ہے وہ مغرب کے ماورِ پدِ آزاد معاشرے سے بالکل مختلف ہے۔ لہذا سرسید اور ان کے پیروکاروں نے سب سے پہلے یہ صورت اختیار کی کہ جو حدیث ان کے مدعا کے خلاف ہو اس کی صحت کا انکار کر دیا جائے خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس بات کا بھی اظہار کیا جاتا رہا کہ موجودہ دور میں احادیث حجت نہیں ہوتی چاہیں اس کے ساتھ ساتھ بعض مقامات پر اپنے مطلب کی احادیث سے استدلال بھی کرتے رہے باقاعدہ منظم طور پر انکار حدیث کا فتہ اس وقت سامنے آیا جب میا نوالی کے رہائشی عبداللہ چکڑالوی نامی شخص نے اہل قرآن کے نام سے ایک گمراہ فرقے کی بنیاد رکھی جس کا مقصد حدیث کا بالکل انکار تھا اس کے بعد اسلم جیراج پوری اور غلام احمد پرہیز نے اس نظریہ کو باقاعدہ ایک کتب فکر کی شکل دی۔ حالانکہ حجیت حدیث پر قرآنی آیات شاہد ہیں۔

حجیت حدیث پر قرآن مجید سے چند دلائل:-

۱۔ ما انکم الرسول فاعتنوا وما نهاکم عنه فانتهوا

اس آیت میں واضح طور پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو حجت اور واجب العمل قرار دیا گیا ہے۔ اس صریح ارشاد کے ہوتے ہوئے احادیث کو واجب العمل نہ کرنا درحقیقت قرآن کا انکار ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں کئی جگہ اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول کے الفاظ مذکور ہیں جو حجیت حدیث پر صراحت والست کرتے ہیں مگر چونکہ منکرین حدیث کی آنکھوں پر انکار حدیث کی پٹی بندھی ہوئی ہے اس لئے انہیں قرآن مجید کے یہ صریح ارشادات نظر نہیں آتے۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک کو امت کے لئے بہترین نمونہ قرار دیا چنانچہ ارشاد ہوا:

”لقد کان لکم فی رسول اللہ بسوۃ حسنۃ“

اور اگر آپ ﷺ کا قول و فعل بحث نہ تھا اور رہنمائی کے لئے آپ ﷺ کی اتباع ضروری نہ تھی بلکہ صرف قرآن مجید ہی کافی تھا تو آپ ﷺ کو امت کیلئے نمونہ قرار دینے کی کیا ضرورت تھی صرف قرآن مجید نازل کر دیا جاتا اور اس کی پیروی کا امت کو حکم دے دیا جاتا۔ قرآن مجید تو رسول اللہ ﷺ کو نمونہ قرار دے کر آپ ﷺ کے قول و فعل کو حجت قرار دے رہا ہے۔ لیکن منکرین حدیث اہل مغرب سے اس قدر مرعوب و متاثر ہیں کہ ان کی تہکید کے شوق میں آپ ﷺ کی احادیث کو ناقابل عمل قرار دے رہے ہیں۔

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن رض منہی اور ذمہ داریاں بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے ”وَبِعَدَّتِهِمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“ اسی طرح ارشاد فرمایا: ”وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ ان آیات سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کا منصب صرف پیغام پہنچانے ہی نہیں بلکہ کتاب و حکمت کی تعلیم اور تمہین و تشریح بھی تھا اب سوال یہ ہے کہ اگر آپ ﷺ کے ارشادات حجت نہیں تو کتاب و حکمت کی تمہین کس طرح ہو سکتی ہے ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کی تمہین و تشریح کے لئے آپ ﷺ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت تو پیش آتی تھی کہ اس کے بغیر تعلیم و تشریح ممکن نہیں ہے تو جب تک آپ ﷺ کے اقوال و حجت تسلیم نہ کیا جائے یہ تعلیم و تشریح کیسے ہو سکتی ہے؟

۵۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمَوكَ فِيمَا شَرَعَ لِنَبِيِّكُمْ فَلَا يُخْذُوا

مِنْ أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمْ بِأَمْرٍ مِنْكَ وَيَسْمَعُوا نَذْرًا

اس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ ایمان کا شرط ہے۔

۶۔ قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاء سابقین کی احادیث کا تذکرہ ہے اور ان کے ارشادات کو ان کی امتوں کے لئے واجب العمل قرار دیا گیا ہے اور نہ ماننے پر نزول عذاب کا تذکرہ بھی موجود ہے یہ بات خود حجت حدیث کی واضح دلیل ہے۔

۷۔ انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نازل

نہیں ہوئی اگر ان انبیاء کرام کے اقوال حجت نہ تھے تو ان کو بھیجا ہی کیوں گیا۔

اس کے علاوہ عقلی طور پر بھی حدیث کا حجت ہونا واضح ہے کہ قرآن مجید میں دی گئی ہدایات اگرچہ تمام شعبہ بنائے زندگی کو محیط ہیں مگر عموماً ان میں صرف بنیادی احکام بیان کئے گئے ہیں ان احکام کی تفصیلات اور ان پر عمل کے طریقے تو احادیث سے ہی معلوم ہوتے ہیں مثلاً قرآن مجید میں نماز کا حکم دیا گیا مگر نماز کے اوقات رکعات کی تعداد اور نماز کے پڑھنے کا طریقہ ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن مجید میں مذکور نہیں یہ سب احادیث سے معلوم ہوتے ہیں اگر احادیث کو حجت نہ مانا جائے تو ان باتوں کو معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہو اور قرآن مجید کے حکم ”اقیموا الصلوٰۃ“ پر عمل کیسے ممکن ہو گا اسی طرح دین کے ہر حکم کی تفصیلات اور ان پر عمل درآمد کے طریقے احادیث سے معلوم ہوتے ہیں انکار حدیث کی صورت میں پورے دین کا ناقابل عمل ہونا لازم آتا ہے۔

درحقیقت جہاں کتاب کسی قوم کی اصلاح کیلئے کافی نہیں ہو سکتی جب تک کوئی ایسا معلم موجود نہ ہو جو نہ صرف اس کے معانی کو متعین کر دے بلکہ اس کے احکام کا عملی نمونہ بن کر دکھا دے اور یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب اس کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہو۔

علاوہ انہیں آج تک تمام امت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی چلی آئی ہے لہذا منکرین حدیث کے نظریے کے مطابق چودہ سو سال تک سب لوگ گمراہ رہے اور ان کے علاوہ اسلام کا سمجھنے والا کوئی پیدا نہیں ہوا تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ دین قابل اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی نے نہ سمجھا ہو۔ ان سب معروضات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ انکار حدیث بالآخر انکار دین پر منتج ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس فتنے سے پوری امت کو محفوظ رکھے۔ آمین

اکابر علماء و محدثین نے علم حدیث کے حوالے سے محنت اور عرق ریزی سے کام لیا ہے ان میں سے ایک نام امام نعمان بن ثابت کا ہے۔ امام اعظم کی علم حدیث کے حوالے سے خدمات اور امام صاحب بحیثیت محدث پر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں کہ امام اعظم جیسے فہم

کے امام تھے ایسے ہی علم حدیث میں بھی ایک بلند درجہ کے حامل تھے۔
امام اعظمؒ اور علم الحدیث:-

امام اعظم ابو حنیفہؒ جس وقت پیدا ہوئے تو ان کا شہر کوفہ علم حدیث اور علم فقہ کے ایک بڑے مرکز کی حیثیت رکھتا تھا کوفہ شہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں آباد کیا گیا اور یہاں کے ساکنین کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم سے فائدہ اٹھانے کی سعادت نصیب ہوئی۔ جنہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معلم بنا کر یہاں بھیجا تھا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ آخری عمر تک کوفہ میں مقیم رہے اور ان کی تربیت کے نتیجے میں جو علماء تیار ہوئے علامہ زاہد الکوثری نے ان کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے (مقدمہ نصب الراية) اس طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کوفہ کو علم حدیث و فقہ سے بھر دیا پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء کرام بھی کوفہ میں مقیم رہے جن میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ اور حضرت عبداللہ بن اٹارث بن الحجرؓ بطور خاص قابل ذکر ہیں ان کے علاوہ بھی سینکڑوں صحابہ کوفہ میں مقیم رہے۔ امام بخاریؒ نے کوفہ کو وطن بنانے والے صحابہؓ کی تعداد 1500 بتلائی ہے اس تعداد میں وہ صحابہ شامل نہیں جو عارضی طور پر کوفہ آئے اور پھر کہیں اور منتقل ہو گئے صحابہ کرامؓ کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی سے اس شہر کا علم کا مرکز و محور بننا ضروری تھا۔

چنانچہ حضرت علیؓ نے جب کوفہ کو دار الخلافہ بنایا تو وہاں علم و فضل کا چرچا دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور فرمایا: ”رحم اللہ ابن عبد قداملاء هذه القرية علماً“

نیز ارشاد فرمایا: ”اصحاب ابن مسعود مرج هذه الامة“

اور چونکہ صحابہؓ کے علوم کا خلاصہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو

قرار دیا جاتا ہے چنانچہ مردق بن اجدع فرماتے ہیں:

دوت فی الصحابة فوجدت علمهم ينتهي الي سنة ثم نظرت

فوجدت علمهم ينتهي الي اثنين علي وعبد الله۔

لہذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تشریف آوری سے کوفہ کی علمی ترقی و شہرت میں بہت اضافہ ہوا بلکہ کوفہ میں صحابہ کے علوم کا خلاصہ جمع ہو گیا۔ ان جلیل القدر فقہاء صحابہ کی موجودگی کی وجہ سے کوفہ کے گھر گھر میں علم حدیث و فقہ کا چم چا ہو گیا۔ چنانچہ علامہ ابو نعیم ابراہیم ہرزی نے المحدث الفاضل میں حضرت انس بن سیرین کا مقول نقل کیا ہے۔

انبت السكوفة فوجدت بها اربعة الاف بطنون الحديث واربعة مائة

قد فقهوا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ اس دور میں اس شہر کوفہ میں پیدا ہوئے اور یہیں پرورش پائی اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا۔ ابتداء میں آپ نے علم الکلام کی طرف زیادہ توجہ دی پھر آپ کو امام شافعیؒ نے علم الحدیث و الشرائع کی طرف متوجہ کیا اور وہ آپ حج کے لئے گئے تو وہاں مکہ المکرمہ میں صحابی رسول حضرت عبداللہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی اور ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنا من تفقه فی الدین کفاه اللہ ھمہ و رزقہ من حیث لا یحسب (جامع بیان العلم ص: ۴۵)

اس سے آپ کے دل میں علم حدیث کے حصول کا شوق و جذبہ پیدا ہوا پھر آپ نے کوفہ کے سب سے بڑے محدث امام شافعیؒ سے علم حدیث حاصل کیا۔ علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے ”ھو اکبر شیوخ ابی حنیفہ“ امام شافعیؒ نے پانچ سو صحابہؓ سے علم حدیث حاصل کیا ان کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی ایک مرتبہ آپ ﷺ کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گزرے امام شافعیؒ کی باتیں سن کر ارشاد فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں لیکن شافعیؒ کو مجھ سے زیادہ غزوات کا علم ہے۔ خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم علقمہ اسود، حارث عمرہ اور عبیدہ بن قیس پر ختم ہیں اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے۔ ایک ابراہیم نخعیؒ اور دوسرے عامر شافعیؒ اور یہ دونوں کے دونوں امام ابو حنیفہؒ کے استاد ہیں۔

امام صاحبؒ کے دوسرے خاص استاد حماد بن سلیمانؒ ہیں جنہیں بالاتفاق حدیث اور

فقہ کا امام تسلیم کیا گیا ہے یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں انہوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن اویسؓ، سعید بن المسیب، عکرمہ، ابوداؤد، ابراہیم نخعی اور عبداللہ بن بریدہ رحمہم اللہ کے علوم حاصل کئے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کی ہیں۔

اس کے علاوہ امام صاحب رحمہ اللہ کے اساتذہ میں محدث مکہ عطاء بن ابی رباح تابعی م سنہ ۱۱۵ھ عالم حرم عمرہ بن دینار تابعی، ابواسحاق السہمی تابعی، حافظ ابوالزہر محمد بن مسلم تابعی، محمد بن مسلم الشہاب الزہری، حضرت کرمہ مولیٰ ابن عباسؓ، محمد بن المنکدر، عبداللہ بن دینار، حسن بصری، امام شیبان، سلیمان، لامعش رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر تابعین اور اساطین الامۃ داخل ہیں۔

امام صاحبؒ نے حدیث میں مکمل مہارت کے بعد ہی اجتہاد کے درجے میں قدم رکھا اور ان کا بالاتفاق مجتہد تسلیم کیا جاتا ہی امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند مقام کی دلیل ہے کیونکہ مجتہد کی شرائط میں سے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ اسے علم حدیث میں مکمل بصیرت اور عبور حاصل ہو۔

اس کے علاوہ ائمہ حدیث کے اقوال جن میں امام صاحبؒ کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے علم حدیث میں آپ کی جلالت قدر کا پتا دیتے ہیں، چنانچہ حضرت مکی بن ابراہیمؒ جن سے امام بخاریؒ کی اکثر ثلاثیات منقول ہیں ان کا قول تہذیب الجہدیب میں امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ ”کان اعلم اهل زمانہ“ اور اس زمانے میں علم کا اطلاق چونکہ علم حدیث پر ہی ہوتا تھا لہذا اس قول سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ اپنے زمانہ میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اس کے علاوہ اکابر ائمہ کے اقوال جو امام صاحبؒ کے مناقب کی کتب میں موجود ہیں ان سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت بخوبی معلوم ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کی تابعیت ایک مسلمہ بات ہے اور اس زمانے میں علم حدیث سے ایسا تابندہ ہوتا جیسا کہ بعض دریدہ دہن لوگ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کو صرف

سترہ احادیث یا تھیں یا صرف تین احادیث یا تھیں کھلا ہوا جھوٹ ہے۔

علم حدیث میں آپ کی مہارت کے تو کتب سیر میں عجیب و حیرت انگیز واقعات منقول ہیں جو آپ کی قوت حفظ پر دال ہیں چنانچہ ملا علی قاریؒ نے ”مناقب الامام اعظمؒ“ میں نقل کیا ہے کہ ایک مقام پر امام صاحبؒ اور امام اعظمؒ دونوں موجود تھے ایک مسئلہ پوچھا گیا آپ نے جواب دیا امام اعظمؒ نے سوال کیا میں اس اخذت ہذا جواب میں امام صاحبؒ نے امام اعظمؒ کی سند سے ہی متعدد روایات سنائیں جن سے اس مسئلے کا ثبوت ہوتا تھا امام اعظمؒ حیران ہو کر فرمانے لگے: ”حسبت ما حدثتک به فی مائة يوم حدثنی به فی ساعة واحدة“ پھر یہ تاریخی جملہ ارشاد فرمایا: ”یا معاشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصیادلة وانت ایہا الرجل اخذت بکلام الطرفین“

اس سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت کے ساتھ ساتھ قوت حفظ اور قدرت استنباط کا بھی علم ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ امام صاحبؒ کے شیوخ و تلامذہ پر ایک نظر ڈالی جائے تو اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ علم حدیث میں امام صاحبؒ کس قدر بلند مرتبے کے حامل تھے۔ امام صاحبؒ کے شیوخ کا تذکرہ تو بیچے ہوا تلامذہ میں عبد اللہ بن مبارکؒ، جرح و تعدیل کے مشہور امام یحییٰ بن سعید القطانؒ امام شافعیؒ کے خاص استاد و کعب بن الجراحؒ مشہور محدث کی بنیاد ابراہیم، زید بن ہارون، حفص بن غیاثؒ النخعی، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ، مسعر بن کدام، ابو عاصم النبیل، قاسم بن معن، علی بن المسیر، فضل بن وکیع، عبد الرزاق بن بہام، جیسے جیسے ضلیل القدر شیوخ و محدثین موجود ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آپ کے شیوخ و تلامذہ میں ایسے بڑے بڑے محدثین موجود ہوں اور خود آپ کو علم حدیث سے کوئی واقفیت نہ ہو۔

علامہ ذہبیؒ نے مناقب میں مسعر بن کدامؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں امام اعظمؒ کا رفیق مدرس تھا وہ علم حدیث کے طالب علم بنے تو ہم سے آگے نکل گئے یہی حال زہد و تقویٰ میں ہوا اور فقہ کا معاملہ تمہارے سامنے ہے۔

واضح رہے کہ ان امام مسعر بن کدامؒ کو امام سفیان ثوریؒ و شعبہؒ علم حدیث کا ترازو تھا

کرتے تھے یہ امام ابو حنیفہؒ کی علم حدیث میں جلال و شان اور سہولت کا اعتراف کر رہے ہیں تو کیا اس سے امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند مرتبے کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا؟

علامہ لاریس فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب بھی امام ابو حنیفہؒ کی ہے امام ابو حنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث سے انتخاب کر کے کتاب الآثار کے نام سے یہ کتاب لکھی یہ کتاب بھی علم حدیث میں آپ کے بلند مقام کی شاہد ہے چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے تبصیر الصخیفہ میں لکھا ہے کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی یہ فضیلت کچھ کم نہیں کہ انہوں نے سب سے پہلے ابواب فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہو سکی۔ امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار مؤطا امام مالکؒ کے لئے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ علامہ ذہبیؒ نے مناقب میں مشہور محدث عبدالعزیز دراوردنی کا یہ قول نقل کیا ہے ”کان مالک یبصر فی کتب اُبی حنیفہ و یمنع بها“ اس سے واضح ہے کہ امام صاحبؒ کی کتاب الآثار مؤطا امام مالکؒ کے لئے وہی حیثیت رکھتی ہے جو صحیحین کے لئے مؤطا کی ہے۔

اور اس دور کے محدثین کی نظر میں اس کتاب کی انتہائی قدر و منزلت تھی جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے انہوں نے اپنے شاگردوں کو اس کتاب کے مطالعے کا نہ صرف مشورہ بلکہ یہ تاکید بھی کی کہ اس کتاب کے بغیر علم فقہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ محدثین نے اس کتاب کی متعدد شرح لکھیں جن میں علامہ ابن ہمازؒ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے کتاب الآثار کی شرح اور اس کے رجال پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی کتاب الآثار کے رجال پر کتاب لکھی ان محدثین کا اس کتاب کی یہ خدمت کرنا بھی کتاب کے بلند مرتبے کی خبر دیتا ہے۔

اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابو حنیفہؒ کی مرویات کو جمع کر کے مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے مرتب کیا ہے ان مسانید کی تعداد میں کے قریب ہے مسند لکھنؤ والوں میں ابو نعیم اصبہانی، حافظ ابن عساکر، حافظ ابو العباس الدورکی، حافظ ابن مندہؒ یہاں تک کہ حافظ ابن عدیؒ بھی شامل ہیں جو شروع میں امام صاحبؒ کے بڑے مخالف تھے بعد میں جب

امام طحاوی کے شاگرد بنے تو امام صاحب کی جلالت قدر کا اندازہ ہوا تو اپنے سابقہ خیالات کی تصانیف کے لئے مسند ابی حنیفہ تالیف فرمائی اس طرح مسند امام ابو حنیفہ کے نام سے سترہ یا اس سے زائد کتابیں لکھی گئیں جن کو بعد میں علامہ ابن خلدون نے ”جامع مسانید الامام الأعظم“ کے نام سے جمع کر دیا۔ ان ہی مسانید میں سے ایک مسند علامہ ہسکلی کی روایت سے بھی تھی لیکن مسند میں چونکہ شیوخ کے اعتبار سے احادیث ذکر کی جاتی ہیں اس لئے اس سے حدیث کا استخراج مشکل تھا چنانچہ علامہ عابد السندی، الانصاری نے اس کو ابواب فقہیہ پر مرتب کر دیا۔ اب یہ کتاب مسند الامام الأعظم کے نام سے وفاق کے فضاہ میں داخل ہے۔ اور ہندو کو ایک عرصہ تک جامعہ انوار القرآن ناگن چورنگی پبلشرز کراچی میں اس مبارک کتاب کی تدریس کی سعادت حاصل ہوئی۔

برادر مولوی محمد معاویہ جو کہ اپنے زمانہ طالب علمی میں ذی استعداد و طالب علم تھے، انہوں نے اسے ضبط کر کے فراغت کے بعد اس پر تحقیقی کام کیا۔ اصل مآخذ کی طرف مراجعت، اضافات، مختلف کتب کی درجہ گردانی جو کہ ایک مشکل امر ہے، انتہائی جانفشانی اور محنت سے اس پر کام کر کے ایک مستقل کتاب تیار کی، جسے ہندو نے از اول تا آخر بخور پڑھا انتہائی تحقیقی اور دلنشین سلیس اور عام فہم انداز بے حد پسند آیا۔

اللہ کرے زور قلم اور زیادہ.....

اور اس کے بعد یہ سلسلہ تاحیات چلتا رہے۔

خداوند اقدس اس کتاب کو مؤلف اور جن حضرات نے اس پر تعاون کیا ہے صدقہ جاریہ اور ذریعہ نجات بنا کر۔ آمین

حماد اللہ وحید

دارالافتاء جامعہ انوار القرآن

آدم ٹاؤن، پٹنہ کراچی



عرض مؤلف

الحمد لله الذي من علينا بالدين الهادي الفطرة الإسلام
والصلوة والسلام على محمد خاتم الأنبياء وخير الأنام، وعلى آله
وصحبه وأزواجه خاصة على أمي عائشةؓ هم البررة الكرام،
وعلى من تبعهم للذين نقلوا دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الأمة بحسن وتنسيق النظام،
عموماً على الفقهاء الذين اجتهدوا فيه بالأمانة بغير إيقاعها في الإيهام والأوهام،
وخصوصاً على سيد الأئمة "المحدث الفقيه أبي حنيفة النعمان" قائم
الليالي وصائم الأيام، رحمهم الله تعالى عليهم رحمة واسعة بإحسان وإنعام
أما بعد!

شروع شروع میں میرے ذہن میں یہ اشکال گردش کرتا تھا کہ مدارس دینیہ میں مروج
درس نظامی کے نصاب میں درجہ ثانیہ سے لے کر دورہ حدیث تک مذہب احناف کی سوائے
دو تین حدیث کی کتابوں کے اور کتاب شامل درس نہیں ہے، جبکہ اس کے برخلاف دیگر
مذہب کی بہت سی حدیث کی کتب نصاب میں شامل ہیں، جو کہ ہر خاص و عام میں اتنی
شہرت و مقبولیت کی حامل ہیں کہ ان تک حنفی مذہب کی کوئی حدیث کی کتاب شہرت یافتہ اور
قبولیت عامہ والی نہیں، جب ذہن میں احناف و دیگر مذاہب کی کتب حدیث کا تعامل ہوتا
ہے تو اس سے عموماً عام طبقے کے آدمی اور خصوصاً مبتدی طلباء کے ذہن میں مختلف تاثرات

اُبھرتے ہیں کہ مذہب احناف میں کوئی اتنا معتد ذخیرو حدیث نہیں جس پر مذہب کی بنیاد رکھی جائے، بلکہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ مسلک احناف کی بنیاد اکثر راوی اور قیاس پر ہے، یا یہ کہ اگر احادیث کو لیتے بھی ہیں تو اپنی تائید میں آنے والی احادیث کو لیتے ہیں، وگرنہ عموماً حدیث کی مخالفت یا اسے ترک کر دیتے ہیں، اور جو روایات ان کے مستلزمات میں سکین ہیں وہ بھی ضعیف ہیں۔

یہ باتیں نہ صرف موصوفہ ہیں بلکہ فی الواقع لوگوں کو اشکال بھی ہوا۔

لیکن درجہ سادہ میں پہنچ کر مسند الامام الاعظم پڑھنے کی توفیق ہوئی، استاد محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کی ابتدائی تقریر درس سے وہ اشکالات مندرج ہوتے رہے جو اس سے قبل تھے، تو معلوم ہوا کہ واقعی احناف کے پاس بھی الحمد للہ احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ مختلف نسخوں میں موجود ہیں، اگرچہ انہیں شہرت حاصل نہیں، اور اکثر وہی احادیث احناف کے بھی مستلزمات ہیں جو معروف و مشہور صحاح ستہ و دیگر کتب احادیث میں موجود ہیں۔

والمغرض مذہب ائمہ میں مذہب احناف کا مقام اور شان صحیح معلوم ہونے پر دل میں مذہب احناف کی اہمیت مزید راسخ ہو گئی، چنانچہ مناسب معلوم ہوا کہ استفادہ کیلئے استاد محترم کی تقریر محفوظ کر لیا جائے، اس لئے بندہ نے حتی الوح اپنی محنت صرف کر کے استاد محترم کی مکمل تقریر نقل کرنے کی ممکن حد تک کوشش جاری رکھی، اللہ جل شانہ استاد محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کے علم و عمل اور عمر میں مزید برکتیں عطاء فرمائیں کہ انہوں نے درس کے دوران اس بات کی کوشش برقرار رکھی کہ اس کتاب میں موجود تمام احادیث پر مکمل سیر حاصل بحث ہو جائے۔ جب تعلیمی سال کے اختتام پر یہ مسودہ ایک ٹھنیم کاپی کی شکل میں تیار ہو چکا تھا، تو ہمیں طلباء کرام نے اس مسودے کی انتہائی حوصلہ افزائی فرمائی، اتفاق سے اساتذہ کرام کو بھی اس کے بارے میں معلوم ہوا تو انہوں نے بھی مسودہ کو دیکھ کر بندہ کو داد تحسین سے نوازا، مجھے بالکل بھی اس کا احساس نہیں ہوا کہ یہ مسودہ کبھی کتابی شکل میں بھی آ سکتا ہے، چونکہ بندہ کو اپنی بے بضاعتی علم اور میدان

تحقیق میں نا تجربہ کار ہونے کی بناء پر کبھی اس کی ہمت نہ ہوئی، لیکن استاد محترم نے فرمایا کہ اس پر تحقیقی کام جس میں تخریج، لائل وحوالہ جات کا خوب اہتمام ہو اور جو مباحث اس میں نہیں ہیں اسے ذکر کر کے شائع کیا جائے، نیز جو مباحث مشکل ہوں انہیں بھی آسان انداز میں لکھا جائے۔ تو بندہ نے اساتذہ کرام کے مشوروں اور مفید ہنمائی سے اس پر عامہ فرمائی کی ہمت کر لی اور درس فقہی کی تکمیل کے بعد تو کلا علی اللہ اپنی بے مانگی علم کی حد تک کام شروع کر دیا، بھگد آج یہ کام پایہ تکمیل کو پہنچا۔ (فللہ الحمد للہ)۔

کچھ ضروری باتیں:-

اس تالیف میں بندہ نے بعض مشکل مباحث پر اکابرین کی کتابوں سے استفادہ کر کے اس کی تلخیص کی ہے، تاکہ پڑھنے والے ان مقامات کو صحیح سے سمجھنے، ان کے مزاج و مذاق کو پہچاننے اور اہل سنت و الجماعت کا صحیح مسلک سمجھنے میں آسانی ہو، تاکہ وہ افرات و تفریط کی دلدل میں نہ پھنسیں۔

اور اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ کوئی حدیث جو ذکر کی گئی ہے اس کی ضروری مباحث پر مکمل روشنی ڈالی جائے، تاکہ یہ مباحث طلباء کرام کو ”سند امام اعظم“ کے علاوہ دیگر کتب عقائد و احادیث میں بھی کام آئے، بالخصوص اس کتاب کے مباحث آئندہ آنے والے سال میں دورہ حدیث کی کتابوں کے مباحث کو سمجھنے کا یہنا زینہ بھی ثابت ہوگا۔ اس طرح یہ کتاب متعلقین کے ساتھ ساتھ جہر معتمنین کیلئے بھی مفید ثابت ہوگی۔ (ان شاء اللہ)

نیز اس تالیف میں عام فہم انداز کو اختیار کیا گیا ہے، احادیث کے ٹکڑوں کی لغوی و شرعی تحقیق سے ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، چونکہ احادیث کے متن و سند میں نقد و تبصرہ اور اس کی مکمل تحقیق بڑی کتابوں میں آجائے گی، اس لئے صرف ضروری اور اہم مباحث پر اکتفا کیا گیا ہے، تاہم پھر بھی اگر کسی مقام میں مزید وضاحت اور دلائل درکار ہوں تو وہ دیئے گئے حوالہ جات کی طرف رجوع فرمائیں۔

اظہار تشکر:-

۱۔ ان تالیف کسی بھی مقامات میں حسب بھی کوئی مشکل مرحلہ پیش آیا، استاد محترم

(حضرت مولانا مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم، رئیس دارالافتاء جامعہ انوار القرآن، آدم ٹاؤن تارتھ کراچی) اور استاد محترم (حضرت مولانا نور البشر صاحب دامت برکاتہم، استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی کراچی) نے خاص رہنمائی، محبت، شفقت اور مفید مشوروں سے اس کاغذ کی کیا، میں ان حضرات کا تہہ دل سے انتہائی ممنون و مشکور ہوں۔

نیز اگر اس کتاب میں کہیں بھی کوئی غلطی یا قابل نظر بات ہو تو اس پر احقر کو آگاہ کیا جائے تاکہ احقر اس کا ازالہ کرنے کی کوشش کرے۔

آخر میں بندہ اللہ تعالیٰ سے دست بستہ دعا گو ہے کہ وہ ان سب حضرات کے علم و عمل میں دل دہی رامت چوگنی ترقیاں و برکتیں عطاء فرمائیں جنہوں نے اس تالیف میں کسی بھی طرح سے بندہ کے ساتھ معاونت کی ہو، اور اس چھوٹی سی کاوش کو بندہ کیلئے، والدین اور جمیع اساتذہ کیلئے ذریعہ نجات و صدقہ جاریہ بنائیں۔ (آمین ثم آمین)

معاویہ

فاضل جامعہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی، کراچی

۱۶ جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ



باب ماجاء فی الاعمال بالنیات

ابو حنیفہ، عن یحییٰ بن محمد بن ابراہیم النعمی، عن غلقمہ بن وقاص،
المنبہی، عن عمرو بن الاخطاب قال: قال رسول اللہ ﷺ: لأعمال بالنیات ولکمال
امرئ ما توکل فمن کانت ہجرته إلی اللہ ورسولہ فہجرته إلی اللہ ورسولہ ومن
کانت ہجرته إلی دنیا یصیبها أو امرأۃ ینکحها فہجرته إلی ما ہاجر الیہ (ص: ۲)

کچھ سند کے بارے میں :-

بعض حضرات نے حضرت علقمہ بن وقاصؒ کو محالی تکلماء کہا ہے۔ یہ درست نہیں بلکہ یہ
کہارتہ نعین میں سے ہیں، یہ روایت غریب ہے کیونکہ ہر طبقہ میں ایک راوی ہے، نیز امام
بخاریؒ نے بھی اس روایت کو ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ نفرد راوی، غرابت صحت کے
منافی نہیں۔ اس سند میں حضرت یحییٰ بن عید انصاریؒ تک تقریباً پھر تعدد ہے یہاں تک
کہ محدثین نے ۲۵۰، ۳۰۰، ۷۰۰ تک شمار کیا ہے۔

اہمیت حدیث :-

علماء کرام نے یہ بات لکھی ہے کہ جو آدمی بھی تصنیف کرے تو وہ اس حدیث کو پینے
وکر کرے تاکہ قارئین اپنی نیتوں کو اس پر مرکب کریں جیسے امام بخاریؒ رحمہ اللہ نے کیا۔
امام شافعیؒ رحمہ اللہ فرماتے ہیں :- کہ یہ حدیث نصف علم ہے، امام بیہقی رحمہ اللہ
فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثامنہ علم ہے۔

امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات کا زور و مدار چار احادیث پر ہے :-

۱۔ مذکورہ حدیث۔

۲۔ من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه (ابن ماجہ ص: ۲۰۲)

۳۔ الحلال بین والحرام بین (بخاری، ۱۶۵۱)

۴۔ یزهد فی الدنيا یحکک الله (ابن ماجہ ص: ۳۰۲)

اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اصول اسلام تین احادیث ہیں:

۱۔ مذکورہ حدیث۔

۲۔ من أحدث فی أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ (بخاری، ۱۰۷۱)

۳۔ الحلال بین والحرام بین (بخاری، ۱۶۵۱)

نیت کے لغوی اور شرعی معنی۔

نیت کے لغوی معنی ”نصد“ اور ”ارادہ“ کے ہیں اور ترجمانیت کے معنی ہیں۔ ”الإرادة المتوجهة نحو الفعل“ لا بغناء رضا الله وامتثال حکمہ۔ ”گو یا لغوی معنی کے اعتبار سے یہ عام ہے، تنجیم کے قصد و ارادہ کو شامل ہے، بلکہ شرعی معنی کے لحاظ سے صرف وہ ارادہ ”نیت“ کی تشریف میں داخل ہیں جس میں رضا و خیر لغوی مقصود ہو۔
تفصیل مذاہب:

امام شافعیؒ نے نزدیک وضوء میں نیت شرط ہے اور یہ حضرات دلیل کے طور پر یہ حدیث پیش کرتے ہیں اور وضوء کو تنجیم پر قیاس کرتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ کے ہاں اگر وضوء میں نیت کی ہوگی تو ثواب ملے گا لہذا وضوء واجب ہو جائے گا لیکن ثواب نہیں ملے گا اور حضرات احنافؒ کی دلیل قرآن مجید کی آیت ”وانزلنا من السماء ماء طهوراً“ ہے یعنی پلہور کہتے ہیں اس چیز کو جو خود بھی پاک ہو اور دوسروں کو بھی پاک کرنے والی ہو، باقی پانی اپنی ذات کے اعتبار سے حرام حدیث ہے اس لئے وضوء میں نیت شرط نہیں اور تنجیم میں نیت ایسی ہے شرط ہے کہ تنجیم کے معنی ہی قصد کے ہیں۔

نیز اس حدیث میں نیت فی الوضوء کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ نیت حسنہ اور نیت سیدہ کو بیان کیا گیا ہے لیکن امام بخاریؒ نے اسے اشتراط نیت فی الوضوء کے لئے دلیل بنا دیا ہے۔ اور وہ حضرات لفظ ”صحت“ کو مقدر مانتے ہیں۔ اور جو شرط قرار نہیں دیتے وہ ثواب کا تقدیر

نکالتے ہیں۔

حدیث کا شان و روضہ۔

امام طبرانیؒ نے سند صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کا سبب و روضہ کر کیا ہے کہ ہم میں سے ایک شخص نے اُم قیس نامی ایک خاتون کو پیغام نکاح دیا تو اس عورت نے شرط لگائی کہ ہجرت کرو گے تو نکاح ہو سکتا ہے۔ یہ شخص ہجرت کر کے مدینہ منورہ پہنچے اور اس خاتون سے نکاح کر لیا، ہم اس شخص کو مہاجر اُم قیس کہا کرتے تھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپؐ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

ہجرت کی قسمیں:-

۱۔ دین کے لئے ہجرت کرنا مثلاً: دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا تاکہ دین محفوظ رہے اور اپنے دین پر عمل کر سکیے۔

۲۔ امن کے لئے ہجرت کرنا مثلاً: ایک جگہ مقیم تھا وہاں جان کا خطرہ ہوا تو دوسری جگہ چلا گیا جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور ایک ہجرت آخری زمانے میں شام کی طرف ہوگی۔

۳۔ معاش کے لئے ہجرت کرنا جیسے ایک ملک سے دوسرے ملک روزگار کی تلاش یا تجارت کے لئے جانا۔

کتاب الایمان والإسلام والقدر والشفاعة

ابو حنیفہ، عن علیقمہ، عن یحییٰ بن یعمر قال: سماع صاحب لی بمدينة رسول اللہ ﷺ إذ بصرنا بعبد اللہ بن عمر، فقلت لصاحیر: هل لك أن تأتيه فنسأله عن ثقله؟ قال نعم! فقلت: دعني حتى أأخذ من الذي سأله فاني أعرف به مثله، قال: فأتيناه إلى عبد اللہ، فقلت يا أبا عبد الرحمن، إنا قد كتب في هذه الأوصاف وربما قلنا البلدة بها قوم يقولون: "لا قدر" فيما نرد عليهم؟ قال: أبلغهم مني إني منهم بركة، وأروني، وحدثت أروانا لحادثهم، ثم أنشأ يحدثنا البخ (ص: ۴۰)

ایمان کے لغوی معنی:-

ایمان کا لفظ "امن" سے ماخوذ ہے اور "امن" "خوف" کی ضد ہے "امن" اطمینان اور ضمانت کو کہتے ہیں، جب یہ باب افعال سے آتا ہے تو متعدی ہو جاتا ہے اور اس کے معنی ازالہ خوف کے ہو جاتے ہیں پھر اس کا استعمال کبھی تو ایک مفعول کے ساتھ ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے "امنتہ" میں نے اس سے خوف کو زائل کر دیا اور اس کو مطمئن کر دیا۔ کبھی دو مفعولوں کے ساتھ ہوتا ہے "امنتہ غیری" میں نے اس کو اپنے غیر سے رہے خوف اور مطمئن کر دیا۔ کبھی ایمان "بماء" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کے معنی تصدیق کے ہوتے ہیں پھر وہ باء کبھی تو ذوات پر داخل ہوتی ہے جیسے "امنت باللہ" اور کبھی احکام پر جیسے "امن الرسول بما انزل الیہ من ربه و المسلمون"

اسی طرح اس کا ایک تیسرا استعمال بھی ہے کہ ایمان کے صلہ میں لام لاتے ہیں جیسے "وما انت بمؤمن لنا ولو كنا ضدقین" اس استعمال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اصل میں یہاں ایمان معنی انقیاد (تسلیم کرنا) کو مختص ہے اور انقیاد کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے لہذا "وما انت بمؤمن لنا" کے معنی ہوں۔ گئے آپ ہماری بات ماننے والے نہیں۔

ایمان کے شرعی معنی:-

ایمان کے شرعی معنی علماء نے بہت سے ذکر کئے ہیں چنانچہ جمہور علماء نے اس کی

تعاریف یوں کی ہے: ”ہم انشاء اللہ بما عظیم محیی النبی ﷺ بہ ضرورتہ تفصیلاً
فیما علیہ تفصیلاً و اجمالاً فیما نلینہ اجمالاً“

اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت برہنہ طور
پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالاً ہے تو
اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر ضروری
ہے۔ (روح المعانی، ج ۱۱)

ایمان کے بارے میں مذاہب

فرق اسلامیہ:-

فرق اسلامیہ ان کو کہتے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو
اسلام سے منسوب کرتے ہیں خواہ وہ طہارت پر ہو یا راہ ہدایت پر۔ معتزلہ، خوارج، مرجئہ،
کرامیہ، یمنیہ وغیرہ سب کے سب علی التخصیک فرق ضالہ ہیں۔ صحیح اسلامی فرقہ ”اہل السنۃ
والجماعۃ“ ہے جو ”ما انا علیہ واصحابی“ (ہذا الجزء من حدیث انور، الترمذی
فی جامعہ، ۹۳/۲) کے مطابق ہے، یہ لقب بھی اسی ارشاد نبویؐ سے ماخوذ ہے۔
اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ:

”اہل السنۃ والجماعۃ“ میں چند گروہ صحیح اسلام پر ہیں۔

محدثین:- یہ حضرات عقائد میں امام احمد رحمہ اللہ کے قبیح ہیں۔

مستکلمین:- ان کے دواور وہ ہیں۔

۱۔ اشاعرہ:- یہ لوگ عموماً امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے منقول عقائد کی تشریح
و ترویج کرتے ہیں۔

۲۔ ماتریدیہ:- یہ حضرات امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب سے منقول
عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ میں اختلاف محض چند فروعات میں ہے۔ ابو الحسن اشعری اشاعرہ

کے اور ایہ منصور ماترید کی ماترید یہ۔ کے امام ہیں، یہ دونوں امام محمدؒ کی ہم عصر ہیں۔
(فضل الباری، ۱/۲۳۵)

حقیقت ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:-

یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ ایمان کے سلسلہ میں فرق ضلالت میں بھی اختلاف ہوا ہے اور جو اہل حق ہیں ان میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ اہل حق کا اختلاف قریب قریب لفظی ہے، اصل مدعا کے اعتبار سے ان میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں البتہ اہل حق کا اہل باطل سے اختلاف شدید ہے۔

جمہیہ:-

اہل باطل میں ایک فرقہ ”جمہیہ“ ہے۔ جو کہ ”جہم بن مغفان“ کی طرف منسوب ہے اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اعتدائی ہو یا غیر اعتدائی۔ ان کے مذاہب پر ابو طالب اور ہرقل کا مؤمن ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ ان کو بھی معرفت قلبی حاصل تھی جبکہ ان کا کفر ہو تا واضح ہے۔
کرامیہ:-

یہ ”محمد بن کرام“ کے متبعین ہیں، ملان کے نزدیک ایمان کیلئے صرف اقرار باللسان کافی ہے، قصد بقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (فضل الباری، ۱/۲۳۵)
مرجہ:-

مرجہ ”ارجاء“ سے ہے، ار جاء کے معنی مؤخر کرنے کے آتے ہیں قرآن کریم میں ہے ”وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا“ (سورۃ التوبہ: ۱۰۶) مرجہ کے نزدیک ایمان کیلئے فقط قصد بقلب کافی ہے۔ یہی قصد بقلب نجات کیلئے کافی ہے، عمل کی ضرورت نہیں، گویا انہوں نے عمل کو مؤخر کر دیا، اس لئے ان کو ”مرجہ“ کہا جاتا ہے (فضل الباری، ۱/۲۳۶)۔

یہ حضرات ”الطاعة لا تفيد والنعصبة لا تنضر“ کے قائل ہیں، یعنی کہ نہ طاعت کوئی فائدہ دے گی اور نہ معصیت کوئی نقصان پہنچائے گی، اسی طرح نہ اقرار باللسان ان

کے ہاں ضروری ہے اور نہ عمل بالارکان۔

مغزلہ اور خوارج۔

ان دونوں فرقوں کے نزدیک ایمان مرکب ہے جبکہ جن تین فرقوں کا پیچھے بیان ہوا ہے ان کے یہاں ایمان بسیط ہے۔

مغزلہ و خوارج کا کہنا یہ ہے کہ ”ایمان تصدیق بالقلب و اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے“ اور یہ حضرات ایمان کی تعریف اس طرح کرتے ہیں ”الإيمان هو التصديق بالقلب والاعتراف باللسان والعمل بالأركان“۔ اس تعریف کے اعتبار سے ان کے نزدیک تصدیق، اقرار اور عمل تینوں ایمان کے اجزاء ہیں، گویا ان کے ہاں شدت ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تارک عمل ہوگا تو وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

ایمان کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کا آپس میں اختلاف:

پھر اہل سنت کے درمیان تعبیر میں اختلاف ہوا ہے۔

محدثین کی تعبیر ہے ”الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان“ (فصل الباری، ۱/۲۳۷)

امام ابوحنیفہ اور حضرات متکلمین کی تعبیر یہ ہے ”الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام، والعمل بالأركان نتيجة التصديق وثمرة الإيمان“۔

حضرات متکلمین اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کی گئی ہے اور عمل کو انہوں نے ثمرۃ ایمان اور نتیجہ ایمان قرار دیا ہے۔
قدر یا تقدیر:-

قدر یا تقدیر کے معنی الفت میں اندازہ کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

”قد جعل الله لكل شيء قدراً“ (سورۃ الطلاق: ۳)

پس اللہ تعالیٰ کا ابتدائی آفرینش سے قیامت تک واقع ہونے والی چیزوں کی حد اور اندازہ مقرر کر دینے اور ان کو لکھ دینے کا نام تقدیر ہے اور پھر اس اندازہ کے مطابق اشیاء

عالم کو بتدریج پیدا کرنے کا نام قضا ہے، اول تعذیر ہے اور پھر تقاضا ہے۔

اہل حق کا مذہب:-

اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ بندہ جو کچھ کرتا ہے چاہے نیک ہو یا بد، ایمان ہو یا کفر، طاعت ہو یا مصیبت سب خدا کی تقدیر سے ہے اور وہی اس کا خالق ہے، عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اسی کی مشیت اور ارادے سے ہو رہا ہے۔ بندہ صرف کاسب ہے اور برائی کے ساتھ متعصب ہونا یہ کاسب کی صفت ہے نہ کہ خالق کی۔ (عقائد الاسلام از مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ، ۲۶۱-۲۶۲ و ۳۶۲-۳۶۹)

فرقہ قدریہ:-

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخیر زمانہ میں ایک فرقہ قدریہ ظاہر ہوا تھا جو قضا و قدر کا منکر تھا، جس کا عقیدہ یہ تھا کہ قضا و قدر کچھ بھی نہیں، بندہ خود بخود مطلق ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ پہلے سے کوئی شیء مقدر نہیں۔ یہ عقیدہ رکھنے والا دائرہ اسلام سے خارج ہو گیا۔ (فتح الباری، ۱۱۹)

قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل:

یعنی جس قدر ناواقف سائل ہے۔ اسی قدر ناواقف مسئول ہے۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں ”لا أدري“ یا ”لا أعلم“ بھی فرما سکتے تھے لیکن ان تعبیرات کے بجائے ”ما المسئول عنها بأعلم من السائل“ کی تعبیر اختیار فرمائی اس کی وجہ دراصل اشارہ کرنا ہے اس حقیقت کی طرف کہ اس کے جواب میں میری اور تمہاری شخصیتیں نہیں، بلکہ دنیا میں ہر سائل و مسئول عیناً اس کے جواب میں آئیکہ۔ یہی سطرچ ہیں، کسی شخص کو اس کا علم نہیں دیا گیا۔ (فتح الباری، ۱۳۱)

خلاصہ یہ کہ اس جملہ سے اگرچہ ظاہراً تلمذی فی العلم سمجھ میں آتی ہے لیکن درحقیقت تساوی فی العلم مقصود ہے کہ مجھے اور تمہیں اس کے وقت کے بارے میں کچھ بھی علم نہیں کیونکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ بخاری کی روایت میں مذکور ہے۔

باب فی بیان التوحید والرسالة

أبو حنیفة، عن عطاء: ان رجلاً من أصحاب النبی ﷺ حدثوه ان عبد اللہ بن رواحة كانت له رابعة فسألها أين اللہ؟ فقالت: فی السماء، قال: فمن أنا؟ قالت: رسول اللہ: قال: إنها مؤمنه فأعیتها، فأعیتها۔ (ص: ۷)

این اللہ سے کیا مراد ہے؟ یہ سوال کس لئے تھا؟

شارحین نے لکھا ہے یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ اگر یہ باندی شرک ہے تو معبودان باطلہ کی طرف اشارہ کرے گی اور اگر یہ موحده ہے تو باری تعالیٰ کی طرف اشارہ کرے گی۔ مقصود معبودات باطلہ پر رد تھا۔

ملاحی قارئین فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ”ابن اللہ“ سے سوال کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اللہ کے احکامات کہاں سے آتے ہیں؟ اور اس کی بادشاہت و قدرت کا ظہور کہاں ہے؟ (مرقاۃ، ۶/۲۱۵)

فقالت فی السماء:

اس سے یہ کوئی استدلال نہیں کر سکتا کہ رب کریم کیلئے جسم ہے یا رب کریم زمان و مکان کا محتاج ہے، کیونکہ رب کریم متحرک عن الزمان والکان ہے۔

فَأَعْتَقَهَا فَأَعْتَقَهَا:

یہ عمل و جرمی ہے یا نہیں؟ یہ امر مندوب ہے جو فعل اس سے صادر ہوا ہے اس کا کفارہ ہے۔ اگر کسی نے آزاد کر دیا تو بہتر ہے وگرنہ قائل مواخذہ نہیں۔



باب عيادة المشرك

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه قال: كنا جلوسا عند رسول الله ﷺ فقال لأصحابه: انهمضوا بنا نعود جارا لنا اليهودي، قال: فدخل عليه فوجده في الموت الخ۔ (ص: ۸۰۷)

کافر کی عیادت کا مسئلہ:-

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کافر اور مشرک کے بارے میں امید ہے کہ وہ اسلام قبول کرے گا تو اس کی عیادت مشروع ہے، لیکن اگر اس کی قبولیت اسلام کی امید نہیں تو پھر عیادت جائز نہیں۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ قبولیت اسلام کے علاوہ دوسری مصلحتوں اور مقاصد کے پیش نظر بھی مشرک اور کافر کی عیادت کی جاسکتی ہے۔

اس لڑکے کا نام عبدالقدوس بتایا گیا ہے۔ (عمدة القاری، ۲۱/۲۱۸)

پڑوسی کی اقسام:-

پڑوسی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ صرف پڑوسی ہو جیسے کوئی کافر مسلمان کا پڑوسی ہو تو اس کا صرف حق پڑوسی ادا کیا جائے گا۔

۲۔ مسلمان پڑوسی ہو تو اس کے دو حقوق ادا کئے جائیں گے۔ ایک حق جوار اور دوسرا حق اسلام۔

۳۔ مسلمان پڑوسی ہو اور رشتہ دار بھی ہو تو اس کے تین حقوق ادا کئے جائیں گے۔ حق جوار، حق اسلام اور حق قرابت داری۔



باب فی بیان الفطرة

أبو حنيفة، عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج، عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه النح. (ص: ۸۰)

الفطرة:

فطرت کی تشریح اسلام سے کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ نے آدمی کی ساخت اور ترائی شروع سے ایسی رکھی ہے کہ اگر وہ حق کو سمجھتا اور قبول کرنا چاہے تو کر سکے اور بداء فطرت سے اپنی اجمالی معرفت کی ایک چمک اس کے دل میں بطور غم ہدایت کے ڈال دی ہے کہ اگر گردش و پیش کے احوال اور ماحول کے غراب اثرات سے متاثر نہ ہو اور اسے اصلی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو یقیناً دین حق کو اختیار کرے کسی دوسری طرف متوجہ نہ ہو۔

اور احادیث صحیحہ میں تصریح ہے کہ ہر بچہ فطرت (اسلام) پر پیدا ہوتا ہے اس کے بعد ماں باپ اسے یہودی، نصرانی اور مجوسی بنادیتے ہیں، ایک حدیث قدسی میں ہے کہ میں نے اپنے بندوں کو ”حنفا“ پیدا کیا، پھر شیاطین نے انہما کر کے انہیں سیدھے راستے سے ہٹا دیا، بہر حال دین حق، دین حنیف اور دین قیم وہ ہے کہ اگر انسان کو اس کی فطرت پر مطلق بطبع چھوڑا جائے تو اپنی طبیعت سے اس کی طرف بھٹکے، تمام انسانوں کی فطرت اللہ تعالیٰ نے ایسی ہی بنائی ہے جس میں کوئی تفاوت اور تبدیلی نہیں ہے، فرض کرو کہ اگر فرعون یا ابو جہل کی اصلی فطرت میں یہ استعداد اور صلاحیت نہ ہوتی تو ان کو قبول حق کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا جیسے، ایٹم، پتھر، یا جانوروں کو شرائع کا مکلف نہیں بنایا۔ فطرت انسانی کی اسی یکسانیت کا اثر ہے کہ دین کے بہت سے اصول ہمہ کو کسی نہ کسی رنگ میں تقریباً سب انسان تسلیم کرتے ہیں اگرچہ ان پر ٹھیک قائم نہیں رہتے۔

اللہ اعلم بما كانوا عاملين.

کفار و مشرکین کی وہ اولاد جو بلوغت سے پہلے مر جائے تو ان کا کیا حکم ہے؟

اس بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

- ۱۔ باری تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے۔
- ۲۔ اپنے والدین کے تابع ہوں گے۔
- ۳۔ برزخ میں ہوں گے یعنی بین الجنة والنار۔
- ۴۔ اہل جنت کے غلام ہوں گے۔
- ۵۔ محشر کے میدان میں ان سے امتحان لیا جائے گا۔
- ۶۔ اس بارے میں توقف کیا جائے۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور قاضی بیضاویؒ کا ہے۔
- ۷۔ یہ جنت میں جائیں گے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں ”هو المذهب الصحيح المختار“ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے ”وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا“ اور اس قول کے صحیح ہونے کی دوسری وجہ امام نوویؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی عاقل کو اگر دین اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو اور وہ اس حالت میں مر گیا تو وہ جنت میں جائے گا۔ تو پھر کفار و مشرکین کی تابالغ اولاد بطریق اولیٰ جنت میں جائے گی اس لئے کہ یہ تو غیر عاقل ہیں۔

(عمدة القاری، ۸/۲۱۳، دار احیاء التراث العربی بیروت)

باب فی بیان أصل الإسلام الشهادة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر: أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تبارك وتعالى۔ (ص: ۸)

”اُمّرت“ فعل مجہول ہے اور امر متعین ہے کیونکہ یہ خبر جب بھی اُمّرت کہے تو امر اللہ تعالیٰ ہوں گے اور جب صحابی کہے تو پھر امر نبی متعین ہے اور جب تابعی کہے تو صحابی ہونا ضروری نہیں۔

”أمرت أن اقاتل الناس“

میں قتال سے مراد عام ہے خواہ قتال واقعہ ہو یا اس کا قائم مقام ہو یعنی جزیہ وغیرہ۔
(شرح کرمانی، ۱۳۲۱ء)

الناس سے کون مراد ہے؟

ملائی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ اس سے بت پرست مراد ہیں نہ کہ اہل کتاب، اس لئے کہ سنائی شریف کی روایت میں ہے۔

”أمرت أن أقاتل المعتزکین“ (المروقة، ۱۳۹۱ء)

حافظ صاحب کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حربی کافر ہے اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے کہ اس کو عموم پر رکھا جائے بجائے اس کے کہ اس کو مشرکین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

إلا بحنفها:

مد علی قاری فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حدود اور قصاص ہے۔ (مروقة، ۱۳۹۱ء) لیکن بعض دیگر شراح کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حدود، قصاص کے ساتھ ساتھ ضمان اور زکوٰۃ بھی ہے۔

وحسابهم علی الله:

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ظاہر کا مکلف ہے جب کوئی لا الہ الا اللہ کا اقرار کر لے گا تو ایسے شخص کو دائرہ اسلام میں داخل سمجھا جائے گا۔ اگرچہ وہ دل سے مسلمان نہ ہوا ہو اس لئے کہ دل کا حال اللہ رب العزت ہی جانتا ہے تو ایسے منافق کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔

باب في بيان عدم كفر أهل الكبائر

أبو حنيفة، عن أبي الزبير قال: قلت لجابر بن عبد الله، ما كنتم تعدون الذنوب شركاً؟ قال: لا، قال أبو سعيد: قلت: يا رسول الله! هل في هذه الأمة ذنب يبلغ الكفر؟ قال: لا إلا الشرك بالله تعالى۔ (ص: ۱۰۰)

کبیرہ کی تعریف :-

مفتی عظیم احسان قواعدا فقہ میں رقمطراز ہیں :-

۱۔ ہی ما کان حراماً محظواً شرع علیہا عذوبة محضۃ بنص قاطع فی الدنیا والأخرۃ۔ (قواعد الفقہ، ص: ۴۳۹)

۲۔ ما أوعد غلبہ الشرع بخصیۃ صیغہ باری تعالیٰ نے جس گناہ پر خصوصیت کے ساتھ وعید ذکر کی ہو۔

۳۔ ”مَا يُعِينُ لَهُ حَذْرٌ بِرُؤْهِ گناہ جس کے لئے (سزا کے طور پر) کوئی حد معین کی گئی ہو۔

۴۔ ”مَثَلُ مَعْصِيَةِ كَبِيرَةٍ نَظَرًا إِلَى عَظَمَةِ اللَّهِ تَعَالَى“

۵۔ ”لَا صَغِيرَةٌ مَعَ الْأَصْحَارِ وَلَا كَبِيرَةٌ مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ“

یہ تمام تعریفات ملاطی قاری نے مرقاۃ میں ذکر کی ہیں۔ (مرقاۃ، ص: ۲۰۳)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس گناہ کے ارتکاب کو بطور مبالغہ کے ارتکاب کفر سے تعبیر کیا گیا ہو یا اس کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت ہو یا اس کا ارتکاب حرمت دین کے جنگ کا موجب ہو ایسے گناہ کو کبیرہ کہتے ہیں۔

مرکب کبیرہ کا فرہے یا نہیں؟ :-

اہلسنت والجماعت کے نزدیک مرکب کبیرہ مؤمن تو ہے لیکن فاسق ہے، خوارج کے نزدیک مرکب کبیرہ کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک نہ مؤمن ہے نہ کافر بلکہ وہ ”منزلۃ بین المعتزلین“ کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ مرکب کبیرہ جنت اور جہنم کے درمیان میں ہوگا۔

اہلسنت والجماعت کے دلائل :-

۱۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ۔ (سورۃ البقرہ: ۱۷۸)

۲۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبَةٌ إِلَيْنَا وَلِلَّهِ تَوْبَةُ نَفْسِهِ۔ (سورۃ النحریم: ۸)

۳۔ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا۔ (سورۃ الححر: ۹)

مذکورہ بالا تین آیتوں میں مرکب کبیرہ پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اگر مرکب

کبیرہ کا فرہوتا تو ان آیات میں مؤمن کا اطلاق اس پر نہ ہوتا۔

۴۔ مذکورہ حدیث، اور دیگر وہ تمام احادیث جس میں مرتکب کبیرہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مؤمن ہے اور جنت میں داخل ہوگا جیسے کہ آگے آنے والی حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت سے واضح ہے۔

۵۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص بھی اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کئے مر جائے تو ایسے شخص پر نماز بھی پڑھی جائے گی اور اس کیلئے دعا و استغفار بھی کیا جائے گا اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ یہ چیزیں مؤمن کے علاوہ کے لئے جائز نہیں ہے۔

۶۔ ایمان در حقیقت تصدیق قلبی ("ما جاء به السی علیہ السلام" کی تصدیق کرنے کا) نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے معنای کوئی چیز یعنی غلبہ یب متحقق نہ ہو بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متعفف رہے گا اور مؤمن نہ ہوگا۔

معتزلہ کے دلائل :-

۱۔ "المن یؤمن بکلمہ مؤمنہ کلمہ کل ما یؤمن" آیت میں مؤمن اور فاسق جدا جدا ہے۔

۲۔ حدیث میں ہے "لا یزسی لڑائی و جدو مؤمن" اس ارشاد نبویؐ میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔

۳۔ "لا یؤمن لمن لا یمانی لہ" خیانت گناہ کبیرہ ہے اور اس کے ارتکاب پر یہ وعید بیان کی گئی ہے کہ خیانت کرنے والا مؤمن نہیں ہے۔

یہ دلائل تو اس پر تھے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں ہے اور کافرن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو قتل بھی نہیں کرتے اور اس پر مرتدین کے احکام بھی لاگو نہیں ہوتے اسی طرح اسے سہقانوں کے قبضہ تان میں بھی دفن کرتے ہیں اور اس کے لئے دعا بھی کرتے ہیں۔

جواب:-

آیت میں فاسق سے مراد فرد کامل ہے اور وہ کفر ہے اور جو احادیث آپ نے پیش کی وہ تہہ بید پر محمول ہیں اور مستحل کے بارے میں ہیں یا مقصود ایمان کامل کی نئی ہے یا نور ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے۔
خوارج کے دلائل:-

۱۔ ”وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ“ (سورة المائدة: ۴۴)

۲۔ ”وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ“ (سورة المائدة: ۴۷)
آیت میں فاسق کو کفر میں منہصر کیا گیا ہے۔

۳۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ“ نماز چھوڑنا گناہ کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ کو کافر کہا گیا ہے۔

جواب:-

اہلسنت وجماعت خوارج کو جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو دلائل دیئے ہیں ان کا ظاہری معنی مترادف ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جن سے یہ ثابت ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے اور امت کے اس عمل کی وجہ سے جو وہ مرتکب کبیرہ کے ساتھ کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کا جنازہ پڑھتے ہیں اور اس کے لئے دعا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ تو یہ باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے۔

مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہوگا یا نہیں؟

اہلسنت وجماعت کا عقیدہ ہے کہ مؤمن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کے بغیر ہی مر گیا ہو ”مخلد فی النار“ نہیں ہوگا اور اس کے برخلاف معتزل و خوارج کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بغیر توبہ مر گیا ہو مخلد فی النار ہوگا۔

اہلسنت وجماعت کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ (سورة الزلزال: ۷)

اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:

”سئل رسول اللہ ﷺ ای الأعمال أفضل قال الإيمان بالله“ (مسلم، ۱۲/۱)

جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان عمل خیر ہے اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے تو اب عقلاً تین احتمالات ہیں۔

(الف)۔ یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت میں گناہ کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی صورت میں دے دیا جائے، لیکن یہ باطل ہے اس لئے کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسے کہ مسلم کی ایک دوسری حدیث میں ہے ”من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة“ (مسلم، ۴۱/۱)۔

(ب)۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایمان کا بدلہ دیئے کیلئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے پھر جب ایمان کا بدلہ اسے مل جائے تو اسے جنت سے نکال کر مخلد فی النار کر دیا جائے، یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا۔

(ج)۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو اس کے گناہوں کی سزا کیلئے اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے اور اسے ایمان کا بدلہ بھی ملتا ہے تو پھر جب وہ اپنی سزا پوری کر لے گا تو اسے جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کیا جائے گا جو کہ ایمان کا بدلہ ہے اور جو جنت میں داخل ہو گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا لہذا اس سے اہل سنت کا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں ہو گا۔

۴۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قہریہ گزر چکے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات“ (سورۃ التوبہ: ۷۲)

اسی طرح دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً“ (سورۃ مریم: ۶۷)

ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ مؤمن اہل جنت میں سے ہے لہذا مرتکب کبیرہ بھی

اہل جنت میں سے ہے اس لئے کہ وہ بھی مومن ہے۔

معتزلہ کے دلائل:-

۱۔ ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا“ (سورة النساء: ۹۳)

۲۔ ”وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا“

(سورة النساء: ۱۴)

۳۔ ”مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ“ (سورة البقرة: ۸۱)

باری تعالیٰ کے یہ ارشادات مرتکب کبیرہ کے ظلود فی النار ہونے پر واضح ہیں۔

جواب:-

آپ نے جو آیتیں پیش کی ہیں یہ کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکب کبیرہ کے حق میں، اس لئے کہ پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا تو اس کیلئے ظلود فی النار ہے اور اس طرح قتل و غیض شخص کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا، اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا یقینی طور پر کافر ہے۔ یا پھر آیت کریمہ میں حمیداً بمعنی مستحکم ہے۔

دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے کیونکہ ”وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ“ میں لفظ حدود مضاف ہے اور اضافت مفید لہذا مستغرق ہوتی ہے، اس صورت میں معنی ہوگا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول بھی داخل ہے اور اس کا نظر انداز کرنے والا یقینی طور پر کافر ہوگا۔

تیسری آیت میں ”أَحَاطَتْ“ سے احاطہ کلی مراد ہے تو اس صورت میں دل میں تصدیق اور زبان پر شہادتین کا اقرار بھی باقی نہیں رہے گا اور ایسا شخص مومن نہیں ہوگا یقیناً کافر ہوگا۔

أَبُو حَنِيفَةَ، عَنِ الْهَيْثَمِ، عَنِ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:

بِحَسْبِي قَوْمٌ يَقُولُونَ: ”لَا قَدْرَ“ ثُمَّ يَخْرُجُونَ مَعَهُ إِلَى الزَّنْدِ فَقَالُوا لِقَيْمِهِمْ فَلَا

تسلموا عليهم وإن مرضوا فلا تعردواهم وإن ماتوا فلا تشيعوهم فإنهم شيعة
الرجال ومحوس هذه الأمة. حق على الله أن يلحقهم بهم في النار (ص: ۱۴)

فلا تسلموا عليهم وإن مرضوا فلا تعردوهم:

سوال یہ ہے کہ حدیث کے اندر تقدیر کے منکرین پر سلام کرنے اور ان کے مریضوں
کی عیادت کرنے سے منع کیا گیا ہے کیا فرقہ قدریہ کافر ہے؟
بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ کافر ہے اس لئے کہ یہ تقدیر کو نہیں مانتے اور تعدد والہ کے
قائل ہیں۔

لیکن صحیح جواب یہ ہے کہ یہ مسلمان ہیں پھر سوال یہ ہوتا ہے کہ سلام کرنے سے اور ان
کی عیادت کرنے سے کیوں منع کیا گیا ہے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ منع کرنا جراثیم ہے تاکہ ان کو تنبیہ ہو جائے اور یہ اپنے قول سے
رجوع کر لیں۔

ومحوس هذه الأمة:

اشکال یہ ہے کہ جو لوگ تقدیر کے منکر ہیں جیسے قدریہ، معتزلہ وغیرہ انہیں مجوسی کیوں
کہا؟

اس کا جواب شراح نے یہ لکھا ہے کہ مجوسی دو خداؤں کے قائل ہیں اور تقدیر کے
منکرین کا کہنا یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اور افعال، اعیان و مخلوق ہیں، اس طرح
دونوں فرقے تعدد والہ کے قائل ہونے میں آپس میں مشابہت رکھتے ہیں اس وجہ سے
حدیث پاک میں تقدیر کے منکرین کو مجوسیوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

باب فی الشفاعة

أبو حنیفۃ، عن یزید بن صہیب، عن جابر بن عبد اللہ، عن النبی ﷺ: أنه قال: يخرج الله من النار من أهل الإيمان بشفاعة محمد ﷺ، قال یزید: فقلت: إن الله تعالى يقول: وما هم بخارجين منها، قال جابر: إقرأها قبلها، "إن الذين كفروا" إنما هي في الكفار۔ (ص: ۱۴-۱۶)

شفاعت کی قسمیں:-

- ۱۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے آٹھ قسم کی شفاعت منقول ہیں:
- ۱۔ جس وقت پوری انسانیت کو جمع کر لیا جائے گا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حساب کتاب کی ابتداء کیلئے سفارش فرمائیں گے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے۔
- ۲۔ وہ شفاعت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ ﷺ کا حساب کتاب جلد لینے کیلئے فرمائیں گے۔
- ۳۔ وہ شفاعت جو ان لوگوں کے بارے میں کی جائے گی جن کو دوزخ میں لے جانے کا حکم ہو گیا ہوگا پھر یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے نجات پائیں گے۔
- ۴۔ ابوطالب کیلئے تخفیف عذاب کی شفاعت۔ یہ بھی احادیث سے ثابت ہے۔
- ۵۔ ایک ایسی جماعت کیلئے شفاعت کہ انہیں بغیر حساب کتاب کے جنت میں داخل کیا جائے گا، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ وہ ستر ہزار ہوں گے۔
- ۶۔ جن کیلئے جنت کا فیصلہ ہو گیا ہوگا لیکن وہ ابھی تک داخل نہیں ہوئے ہوں گے تو ان کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوزخ کی سفارش فرمائیں گے۔
- ۷۔ جہنمیوں کے درجات کی بلندی کیلئے سفارش فرمائیں گے۔
- ۸۔ وہ مرتکب کبیرہ جو جہنم میں داخل ہو گئے ہوں گے ان کیلئے معافی کی سفارش فرمائیں گے۔

مرکب کبیرہ کیلئے شفاعت مفید ثابت ہوگی یا نہیں؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مرکب کبیرہ کے حق میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اور صلحا و اہل سنت کی شفاعت بمعنی گناہ معاف کئے جانے کے سفارش ہوگی جسے باری تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے۔ اس کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ و معاف کرانے اور گناہ گار کو عذاب سے رہائی دلانے کیلئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کیلئے ہوگی۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَاسْتَغْفِرْ لَذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“

(سورۃ محمد: ۱۹)

اہل ایمان کا گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہذا شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ (سورۃ المدثر: ۴۸)

کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔

ظہر بقدر استدلال یہ ہے کہ کفار کی بد حالی اور قیامت کے روز ان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بد حالی بیان کرنے کا موقع ہو تو انہی ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو ان کے ساتھ خاص ہو۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع نہ ہوتا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مؤمنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

اہل سنت کی دوسری دلیل پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہے اور معتزلہ مفہوم مخالف کے منکر ہیں لہذا یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہیں ہوگی۔

اہل سنت اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے ہیں بلکہ کام کے اسلوب سے کرتے ہیں۔

۳۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”شفاعتی لأهل الکباثر من امتی“ (مسند احمد، ۷/۴۸۶)

اس روایت کو امام ابو داؤد و حصر اللہ نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ نیز یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور مفید علم و یقین ہوتی ہے۔
معتزلہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”واتقوا یوما لا تحزى نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منها شفاعة“ (سورۃ البقرۃ: ۲۸)

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع“ (سورۃ المؤمن: ۱۸)

جواب:

معتزلہ کے استدلال کے چار جوابات دیئے گئے ہیں:

۱۔ پہلا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں خاص طور پر کفار مراد ہیں کہ ان کیلئے سفارش قبول نہیں کی جائے گی۔

۲۔ اور اگر شفاعت کی نفی تمام لوگوں کیلئے ہم قبول بھی کر لیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات ہر زمانہ میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کیلئے کوئی خاص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت قبول نہیں کی جائے۔ مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”من ذا الذی یشفع عنہ إلا بإذنه“

۳۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ آیت مذکورہ ہر زمانہ میں تمام لوگوں کیلئے قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ شفاعت کا قبول نہ ہونا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو، مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

۴۔ اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیت مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں تو مثبت اور ثانی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کے پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے اور وہ نصوص جو اہل سنت نے پیش کی ہیں جن سے شفاعت کا قبول ہونا ثابت ہوتا ہے مؤمنین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

أبو حنيفة، عن محمد بن منصور بن أبي سليمان البلخي ومحمد بن عيسى وبزید الطوسي، عن القاسم بن أمية الحذاء البغدادي، عن نوح بن قيس، عن يزيد البرقاشي، عن أنس بن مالك قال: قلنا: يا رسول الله! لعن تشفع يوم القيامة؟ قال: لأهل الكبائر وأهل العظام وأهل الدماء۔ (ص: ۱۹)

اہل الکبائر اور اہل العظام میں فرق:-

۱۔ یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں اور دونوں سے مراد مرکب کبیرہ ہے۔
 ۲۔ کبائر ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور عظام ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو۔

۳۔ کبائر عام ہے اور عظام خاص ہے۔ کبائر کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اور عظام کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت پائی جائے۔

۴۔ کبائر خاص اور عظام عام ہے۔ کبائر کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت ہو اور عظام کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اس لئے کہ ہر گناہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے۔

اہل الدماء:

اہل الدماء سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانی جانوں کو ظلماً قتل کرتے ہیں۔

مسئلہ: روایت باری تعالیٰ

حماد، عن أبي حنيفة، عن اسمعيل بن أبي خالد وبيان بن بشر، عن قيس بن أبي حازم انکم سترون ربکم کما ترون هذا القمر ليلة البدر، لا تضامون فی رؤيته فانظروا، ان لا تغلبوا فی صغوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها۔ (ص: ۲۰)

یہ حدیث روایت باری تعالیٰ پر دال ہے۔ روایت باری تعالیٰ کے حوالہ سے اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ دنیا میں روایت باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی۔ اور آخرت میں ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی۔ معترکہ، خوارج، اور بعض مرجح یہ کہتے ہیں کہ روایت باری تعالیٰ مطلقاً ممکن نہیں ہے نہ دنیا میں نہ آخرت میں اور محال ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:- ”وَجْهَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ۝ اِلٰی رَیْبِهَا نَاطِرٌ ۝“

(سورة القیامة: ۲۲-۲۳)

اس آیت کریمہ میں ”نظر“ روایت کے معنی میں ہے۔ (شرح العقیدۃ الطحاویہ: ۱۸۷)

۲۔ ”وَلَدِنَا مَزِید“ (سورة ق: ۳۵) ”حرید“ کی تفسیر روایت سے کی گئی ہے۔

۳۔ ”لَلَّذِیْنَ احْسَنُوا الْحَسَنٰی وَ زِیَادَةٌ“ (سورة یونس: ۲۶)

”زیادہ“ کی تفسیر مفسرین نے روایت سے کی ہے۔ (شرح العقیدۃ الطحاویہ: ۱۸۷)

۴۔ ”فَمَنْ كَانَ یَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ“ (سورة الکہف: ۱۱۰)

یہاں ”لقاء“ سے مراد روایت ہے۔

روایت باری تعالیٰ کے حوالہ سے محدثین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث

مبارکہ کو جمع کیا ہے جو کہ روایت باری تعالیٰ کے ثبوت پر واضح ہیں۔

چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یحییٰ ابن معینؒ نے ۷۱ روایات جمع کی

ہیں اور ابن جریر طبریؒ نے ۲۳ روایات جمع کی ہیں، حکیم ترمذیؒ نے ۳۱ روایات جمع کی ہیں۔

علامہ قاسم بن قطلوبغا نے حکیم ترمذی کی ۳۱ روایات جمع کرنے کے بعد اس میں سات روایات کا اور اضافہ کیا ہے۔ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”مادی الأرواح البسی بلاد الأفراح“ میں تیس روایات ذکر کی ہیں۔ یہ تمام روایات روایت باری تعالیٰ کے ثبوت پر شاہد ہیں۔

معززہ و خوارج کے دلائل :-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :- ”لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار“

(سورة الانعام: ۱۰۳)

۲۔ ”لَنْ نؤمن لك حتى نرى الله جهرَةً فأخذنكم المصاعقة“

(سورة البقرة: ۵۵)

حضرت موسیٰ علیہ السلام سے قوم نے روایت باری تعالیٰ کا سوال کیا تھا جواب میں ان پر عذاب بھیجا گیا، اگر روایت باری تعالیٰ ممکن تھا تو قوم پر عذاب کیوں بھیجا گیا؟
جواب :-

آپ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق دنیا کے ساتھ خاص ہے اور دنیا کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے واقع نہیں یہ جواب امام نوویؒ نے دیا ہے۔

(شرح مسلم للنووی، ۹۹۱)

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں اور اک کا معنی علی سبیل الا حاطہ مراد ہے، یعنی یہاں آیت میں جو فی کی گئی ہے وہ مکمل احاطہ کی گئی کی گئی یہ مطلق لفظ نہیں ہے۔ (فتح الباری، ۳۵۹۱۳)

آپ کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم پر جو عذاب آیا تھا وہ ان کی حمد اور عباد کی وجہ سے آیا تھا روایت باری تعالیٰ کے سوال پر نہیں آیا تھا، اگر روایت باری تعالیٰ کا سوال غلط تھا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ کیوں فرمایا تھا ”رَبِّ ارْزُقْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ“؟ اس سے معلوم ہوا کہ روایت باری تعالیٰ کا سوال کوئی نافرمانی نہیں ہے۔

کتاب العلم

ایمان اول واجب علی غلظ اطلاق افضل اور اعمالی کی اساس و بنیاد ہے اس لئے کتاب الایمان کو کتاب العلم پر مقدم کیا پھر کتاب الایمان کے بعد فوراً کتاب العلم کو لے کر آئے اس لئے کہ ایمان کے تقاضوں پر عمل علم کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ تمام چیزوں کی صحت اور ان کا حکم علم پر ہی موقوف ہے۔

علم کی حقیقت اور اس کی قسمیں :-

علم کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ بدیہی ہے یا نظری ؟

قاضی ابن العربی اور امام فخر الدین رازی و جہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ علم بدیہی ہے اور اس کی تعریف کی ضرورت نہیں۔ (تفسیر کبیر، ۲/۲۲۱)

امام الحرمین اور ان کے شاگرد امام غزالیؒ کی رائے یہ ہے کہ علم نظری سے اور منعصر التحدید ہے۔ لہذا اس کی تعریف و تحدید، تقسیم اور مثالوں کے ذریعہ سے کی جائے گی۔

(احکاف السادة المتعلمين، ۱/۶۳)

اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ علم نظر ہے اور ممکن التحدید ہے اسی وجہ سے اس کی بہت سی تعریضیں کی گئی ہیں۔

علامہ قاریؒ فرماتے ہیں کہ علم ایک نور ہے جو مشکوٰۃ نبوت سے یعنی افعال، اقوال و احوال محمدیہؐ سے مقبوس ہے۔ جس کو باری تعالیٰ مؤمن کے قلب میں ڈال دیتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اس کیلئے امور مستورہ واضح ہو جاتے ہیں، ہدایت کی راہیں کھل جاتی ہیں۔

(مرقاۃ المفاتیح، ۱/۶۳۷)

علم کی دو قسمیں ہیں :-

علم دہی، علم کسی۔

اگر علم بلا واسطہ بشر کے ہو تو وہی ہے ورنہ کسی۔

پھر علم وہی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وحی

۲۔ الہام

۳۔ فراست

اور علم کی دوسری تقسیم باعتبار معلومات کے دو قسم پر ہیں: ایک علم المعاملہ ہے اور ایک علم الیکاشفہ۔

ارکان خمسہ کا علم اور حلال و حرام کے درمیان فرق کرنے والا علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ قرآن پاک کا اتنا حصہ یاد کرنا جس سے نماز ادا ہو جائے فرض عین ہے اور تفصیلی علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔

باب فی بیان فضیلة التفقه

قال ابو حنیفة: وُلِدْتُ سَنَةَ ثَمَانِينَ وَخَمْسِ مِائَةٍ سِتٍّ وَتَسْعِينَ
وَأَنَا مِنْ سِتِّ عَشْرَةِ سَنَةٍ فَلَمَّا دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَرَأَيْتُ حَقِيقَةَ عَظِيمَةٍ،
فَقُلْتُ لَا بَيَّ: حَلْفَةُ مَنْ هَذِهِ؟ فَقَالَ: حَلْفَةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ جَزَاءِ الزُّبَيْدِيِّ
صَاحِبِ النَّبِيِّ هَمْلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ مَتَى فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ تَفَقَّهَ فِي دِينِ اللَّهِ كَفَّاهُ اللَّهُ نَعَالِي مُهِمَّةٍ
وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ. (ص: ۲۰)

اس حدیث کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ روایت بھی اور روایت بھی
تابعی تھے لیکن اس بارے میں کلام ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن
حارث بن جزاءؒ زبیدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا ہے یا نہیں؟

علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اور ایک بڑی جماعت نے ان کی روایت کا انکار کیا ہے
لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان کی روایت ثابت ہے کیونکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے اپنی کتاب
”جامع بیان العلم وفضله“ میں یہ روایت نقل کی ہے اور پھر واقعہً ان کے کاتب محمد بن سعد کے

حوالہ سے امام صاحبؒ کی روایت کو ثابت کیا ہے۔ اسی طرح ابن عمادؒ نے اپنی کتاب ”شذرات اندیب“ میں اور حافظ عامریؒ نے اپنی کتاب ”المرباض المستطابة“ میں حضرت عبداللہ بن حارثؒ کی روایت امام صاحبؒ سے ثابت کی ہے۔

(تعلیق اشبح محمد عاشق البی علی الخیرات الحسان، ص: ۵۰)

تابعیت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ:-

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے روایت تابعی ہونے میں تقریباً تمام ارباب فن رجال اور ناقدین کا اتفاق ہے جن میں حافظ ذہبیؒ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ جیسے حضرات بھی شامل ہیں۔ (شامیہ، ۶۳۱)

یہ بات بھی زیر بحث رہی ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کا سماع صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ثابت ہے یا نہیں اکثر ائمہ حدیث کی رائے یہ ہے کہ سماع ثابت نہیں اور جس سند میں بھی امام صاحبؒ کا کسی صحابی سے سماع مذکور ہے اس میں کوئی نہ کوئی کذاب راوی موجود ہے۔ (شامیہ، ۶۳۱، الخیرات الحسان، ص: ۵۲)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا سماع متعدد صحابہؓ سے ثابت ہے چنانچہ یحییٰ ابن معینؒ نے امام صاحبؒ کا سماع حضرت عائشہ بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت کیا ہے اور حضرت علامہ ابن عبداللہ الرزاق اور ابن العمادؒ نے حضرت عبداللہ بن جزء زبیدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کو ثابت کیا ہے۔

اسی طرح علامہ یحییٰ رحمہ اللہ نے بھی امام صاحبؒ رحمہ اللہ کے سماع کو ثابت کیا ہے اور محدثین کا قاعدہ ہے کہ راوی اتصال کو راوی انقطاع پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

نیز علامہ کردری رحمہ اللہ نے امام صاحبؒ کے مناقب میں جو کتاب لکھی ہے اس کے صفحہ ۲۵ میں علامہ قمر ماتے ہیں کہ محدثین کی ایک بڑی جرعت نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے امام صاحبؒ کے سماع کا انکار کیا ہے اور امام صاحبؒ کے اصحاب نے صحیح اور حسن اسناد کے ساتھ سماع کو ثابت کیا ہے۔ اور یہ حضرات امام صاحبؒ کے احوال کو دیگر حضرات سے زیادہ جاننے والے ہیں اور ثبت ثانی پر مقدم ہوتا ہے لہذا امام صاحبؒ کا صحابہ

کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سماع ثابت ہے۔

اسی طرح شافعی و مالکی امام ابو معشر عبد الکریمؒ نے امام صاحب کی ان روایات کو جو وہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے نقل کرتے ہیں ایک کتاب میں بغیر کسی تکبیر کے جمع کیا ہے۔ نیز اس کی تحمض میں علامہ سیوطیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ایسی اسانید ضعیف ہیں لیکن ان پر بطلان کا حکم لگانا درست نہیں۔ چونکہ ضعیف کو روایت کرنا درست ہے اور ضعیف کو حدیث بھی کہا جاتا ہے اسی لئے امام صاحب کا روایت تابعی ہونا ثابت ہوگا۔ (ملخصاً من التعلیق علی الخیرات الحسان للشیخ محمد عاشق الہی رحمۃ اللہ علیہ ص: ۵۴-۵۵ و من التعلیق علی مسند الامام الاعظم للشیخ محمد حسن السنبلی رحمہ اللہ ص: ۱۱ و من الشامیۃ ۶۴۱-۶۵)

تغلیظ الکذب علی النبی ﷺ

أبو حنیفۃ، عن القاسم، عن أبیہ، عن جدہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: من کذب علی متعمداً، أو قال: ما لم أقل فلیتوا مقعدہ من النار۔ (ص: ۲۱)

اس سند میں قاسم سے مراد اگر قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ ہو تو بجز یہ سند منقطع ہے اس لئے کہ محمد بن ابی بکر کا سماع اپنے والد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ محمد بن ابوبکرؓ بھی چھوٹے تھے کہ انکے والد انتقال فرما گئے اور ان کی پرورش حضرت علیؓ نے کی اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کی زوجہ محترمہ حضرت اسماءؓ بنت عمیس نے عدت کے بعد حضرت علیؓ سے نکاح کر لیا تھا اس لئے اس سند سے یہ روایت منقطع ہوگی۔

اگر قاسم سے مراد قاسم بن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعودؓ ہو تو یہ روایت درست ہوگی اور کسی قسم کا قطاع روایت میں نہیں ہوگا اور یہی بات صحیح ہے، نیز امام ابو داؤد نے بھی اپنی سنن میں اسی دوسری سند کو ذکر کیا ہے۔ (حاشیہ مسند الامام الاعظم ص: ۲۱)

صرف سند کا مسئلہ ہے ورنہ حدیث کا متن اس قدر کثیر روایات سے ثابت ہے کہ تقریباً تو اتر تک پہنچا ہوا ہے اور یہ حدیث ان لوگوں پر رد ہے جو لوگ حدیث کے وضع

کرنے کو جائز سمجھتے ہیں، مثلاً روافض اور کرامیہ، کہ ان کے نزدیک ترغیب کیلئے احادیث وضع کرنا جائز ہے۔

کذب کی تعریف:-

علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ اہل سنت کے ہاں ہر خلاف واقعہ بات کو کذب کہتے ہیں تمہد ہوتا شرط نہیں ہے البتہ مواخذہ صرف تمہد میں ہوگا۔

کذب علی النبی ﷺ کا حکم:

اہل سنت والجماعت کے نزدیک کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مطلقاً حرام ہے چاہے دین کے ضرر کیلئے ہو یا اپنے خیال میں دین کے نفع کیلئے ہو۔

کرامیہ اور روافض کے نزدیک اگر اس سے دین کو نقصان پہنچتا ہو تو حرام ہے لیکن اگر اس سے نفع ہو تو وہ جائز ہے جیسے ترغیب کیلئے احادیث وضع کر لینا۔

کرامیہ اور روافض کی دلیل:

مسند بزار کی روایت ہے: "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُبْعِداً لِيُضِلَّ بِهِ النَّاسَ فَلْيَبْشُرُوا مَفْعَلَهُ مِنَ النَّارِ" (كشف الاستار عن زوائد البزار، ۱/۱۱۴)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت نہ ہو تو جھوٹ بولا جاسکتا ہے۔

جواب:

۱۔ ائمہ حدیث کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "لیضل بہ الناس" کی زیادتی ضعیف ہے۔

۲۔ حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے اور اس کے مقابلہ میں مرفوع روایات موجود ہیں جس میں یہ جملہ نہیں ہے لہذا آپ کا مرسل روایت سے استدلال مرفوع روایات کی موجودگی میں درست نہیں ہوگا۔

کاذب علی النبی ﷺ کا حکم:-

امام ابو محمد اجمینی اور ابن منیر رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ کاذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کافر ہے۔

اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا۔ یہی قول اہم الحرمین کا ہے جو کہ ابو محمد اجمعی کے صاحبزادے ہیں۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور کذب علی اللہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے ہاں الیہ سزا اور عذاب کے اعتبار سے فرق ہوگا جیسے کہ ایک آدمی ایک درہم نیوری کرے اور دوسرا ہزار درہم۔ تو دونوں کی سزا میں فرق ہوگا اسی طرح عام جھوٹ بولنے والا اور کاذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سزا میں فرق ہوگا۔

کتاب الطہارۃ

ابو حنیفہ، عن ابی الزبیر، عن حماد قال: قال رسول اللہ ﷺ لا یبولن أحدکم فی اسماء اللہ انتم ثم ینوضا معہ (ص: ۱۲۲)۔

پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکہ لانا راء مسلک میں سے ہے اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:

۱۔ حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہر رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقیقہ و سیالیت نہ ختم ہوئی ہو۔ خواہ اس پانی کے اوصاف شے نہ متغیر ہو گئے ہوں۔

۲۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب تک پانی کے احوال و اوصاف متغیر نہ ہوں اور وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا نہ قلیل ہو یا کثیر۔

۳۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوع نجاست سے نجس ہو جائے گا اگرچہ پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی نصف تبدیل نہ ہوا ہو۔ اور اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا جب تک کہ پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی نصف تبدیل نہ ہو جائے۔ نیز کثیر کی مقدار ان حضرات کے نزدیک قطعاً ہے۔

۴۔ پودھا مسلک متغیر کا ہے جو کہ مسلک شوافع کے قریب تر ہے فرق یہ ہے کہ احوال

کے نزدیک قلیل و کثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے بلکہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کو رائے متفقہ بدرجہ پہنچوڑا ہے۔ یعنی جتنا یہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، عوام کی سہولت کے پیش نظر عشرہ فی عشرہ کے قول کو تاخرین نے اختیار کیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل :-

۱۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے غر بضاعت کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس میں نجاستیں وغیرہ گرتی ہیں، لہذا اس کا کیا حکم ہے؟ تو آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”الْعَاءُ طَهْرٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ“ (ترمذی، ۲۱/۱) اور دارقطنی و ابن ماجہ کی اس روایت میں یہ زیادتی بھی ہے ”إِلَّا مَا غَلَبَ عُمَى رِيحِهِ“ (ابن ماجہ، ۳۹/۱)

اگرچہ کتب اس مجموعہ سے استدلالی فرماتے ہیں اور اہل غلو ابھر صرف ابتدائی جملہ سے مستدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث کے اندر ”شئ“ نکرہ آیا ہے یعنی کوئی چیز بھی پانی کو نجس نہیں کر سکتی۔

جواب :-

۱۔ ”الْعَاءُ“ میں ”الف لام عہد خرجی“ کا ہے اور اس سے مراد خاص پیر بضاعت کا پانی ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ مِمَّا تَوَهَّمُونَ“

۲۔ امام بخاریؒ نے شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں کہ پیر بضاعت کا پانی جاری تھا اور اس کی تائید میں انہوں نے روایت بھی پیش کی ہے۔

۳۔ محدث ابن القحطان مغربیؒ نے اپنی کتاب ”الوہم وازہامہ“ میں دلائل سے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی دلیل :-

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ”إِذَا كَانَ الْعَاءُ فَلَيْسَ بِهِ يَحْمِلُ النَجَسَ“ (دارقطنی، ۱۲/۱) اس حدیث میں مقدار قلین کو مانا کثیر قرار دیا گیا ہے۔

جواب :-

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحاق پر ہے جو کہ ضعیف راوی ہے۔ نیز اس حدیث میں سنداً، متناً، معنی اور مصداقاً شدیداً اضطراب پایا جاتا ہے۔

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ ولید بن کثیر کا استاد محمد بن جعفر بن الزبیر ہے یا محمد بن عمرو بن جعفر، پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے۔ بعض روایتوں میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض فرق میں یہ موقوف علی ابن مرثیہؓ ہے کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی۔

اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں ”اذا كان السماء قلین لم يحمل النحیث“ آیا ہے اور بعض میں ”قلین او ثلثا“ واروہوا ہے اور بعض میں ”اربعین قلہ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ ”قلہ“ کے کئی معنی آتے ہیں پھر ترکی چوٹی، انسان کا قد، اور مشکا یہاں کسی ایک معنی کی تعین مشکل ہے۔

چوتھا اضطراب قلہ کے مصداق میں ہے۔ یعنی اگر قلہ کے معنی مشکا ہی فرض کئے جائیں تو بھی ممکنہ حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعین مشکل ہے اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مشکا مراد ہے۔

حنفیہ کے دلائل :-

۱۔ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”لا یسئل احدکم فی السماء انما تم یوضأ منه“ (ترمذی، ۲۱/۴)

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ”اذا استیظف أحدکم من اللیل فلا یدخل یدہ فی الإماء حتی یغری علیہا مرتین او ثلثا فانہ لا یدری أين بانہ

یلدہ“ (ترمذی، ۱۳)

۳۔ ستم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ”طہور انسان احدکم اذا وبع فيه الکلب ان يغسله سبع مرات أو ثلثین بالشراب“ (مسلم، ۱۳)
 ۴۔ بخاری میں ام المؤمنین حضرت مینہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چوہے کے بارے میں سوال کیا گیا جو گھی میں مر جائے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا: کہ چوہے کو اور جو گھی اس کے ارد گرد میں موجود ہے پھینک دو اور بھایا گھی کھا لو۔ (بخاری، ۳۷۱)

طریقہ استدلال:-

یہ تمام احادیث صحیح ہیں پہلی اور دوسری حدیث میں مائعات کے ساتھ نجاست ھیتیہ کے خلط کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد کے ساتھ نجاست ھیتیہ کے خلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست متوہمہ کا بیان ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مائعات سے ملے یا جامدات سے ہر صورت میں موجب جہت ہے اس میں نہ تغیر احوال و اوصاف کی قید ہے اور نہ قحطین سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے اور استثناء کی دلیل وضو براء المخر وغیرہ کی احادیث ہیں۔ جن سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا اب چونکہ قلیل و کثیری کوئی تحدید قابل اطمینان طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے اس لئے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسے رائے مجتہدی پر چھوڑا ہے۔



باب عاجاء في سور الهرة

أبو حنيفة، عن الشعبي، عن مسروق، عن عائشة أن رسول الله ﷺ توضأ ذات يوم، فجاءت الهرة فشربت من الإناء، فتوضأ رسول الله ﷺ منه وورث ما بقي۔ (ص: ۲۳)

سورہ ہرہ، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلا کراہت طاہر ہے اور امام ابو حنیفہؒ امام بخاریؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ پھر امام طحاویؒ مکروہ تحریمی کہتے ہیں اور امام کرنیؒ مکروہ تحریمی، اکثر حنفیہ نے کرنیؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کے دلائل:

۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”طهور الإناء إذا راع فيه الهر أن يغسل مرة أو مرتين“ (طحاوی، ۱۸۷۱)
۲۔ امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے: ”غسل الإناء من الهر كما يغسل من الكلب“ (طحاوی، ۱۹۱۱)

۳۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے ”عن ابن عمر انه قال: لا توضأ من سور الحمار ولا الكلب ولا السنور“ (طحاوی، ۱۹۱۱)

کئی حدیث میں طہور الإناء کا لفظ آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ لمبی کا جھونٹا ناپاک ہے کیونکہ پاک کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب وہ پہلے سے ناپاک ہو۔ اور دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ برتن کو لمبی کی وجہ سے ایسا ہی دھویا جائے گا جس طرح کتے کی وجہ سے دھویا جاتا ہے اور کتے کا جھونٹا ناپاک ہے اس لئے لمبی کا جھونٹا بھی ناپاک اور مکروہ ہونا چاہئے۔ اور حضرت ابن عمرؓ بھی اسے ناپاک سمجھتے تھے اسی لئے انہوں نے سورہرہ سے وضو کرنے سے منع کیا ہے۔

جمہور کے دلائل۔

۱۔ مسند الامام الاعظم کی مذکورہ بالا حدیث جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔ اس میں یہ ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہہ سے وضو کیا ہے۔

۲۔ جامع ترمذی کی روایت ہے کہ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی بہو کبھ انہیں وضو کرارہی تھیں، اسے میں ایک بیٹی آئی تو حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے برتن کو اس کی طرف جھکا دیا بیٹی نے پانی پی لیا اور حضرت کبھ انہیں تعجب سے دیکھ رہی تھیں تو حضرت ابو قتادہ نے فرمایا: ”ان رسول اللہ ﷺ قال: انہا لیست بنحس انما ہی من الطوائفین علیکم او الطوائف“ (ترمذی، ۱/۲۷۷)

جواب:

۱۔ کراہت تخریجی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے لہذا یہ تمام روایتیں بیان جواز پر محمول ہیں۔ اور امام حمادؒ کی روایت کراہت پر اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورہہ اپنی اصل کے اعتبار سے تو نجس ہے، لیکن عمومِ بلوئی کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے، یہ علت خود کراہت تخریجی پر دلالت کرتی ہے۔

باب ماجاء فی البول قائما

ابو حنیفہ، عن منصور، عن ابی وائل، عن حنیفۃ قال: رأیت رسول اللہ ﷺ یبول علی سباطۃ قوم قائما (ص: ۶۳)

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے۔ لیکن امی عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت ہے: ”من خذ نکم ان النبی ﷺ کان یبول قائما فلا تصدقوا! ما کان یبول إلا قاعدا“ (ترمذی، ۱/۹۱)

کہ جو تم سے کہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس کی تصدیق نہ کرو! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے۔

حضرت عائشہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا ہے۔ اس کے باوجود دونوں روایتوں میں کوئی تعارض

نہیں اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عام عادت بیان فرمائی ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک واقعہ جزئیہ بیان کیا ہے جس کا علم ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس نہ ہو۔

بول قائما:

بولی قائما کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمد اسے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے جبکہ چھیننے اڑنے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اگرچہ قابل استدلال ہے لیکن اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت کا بیان ہے نہ کہ ممانعت کا ہذا کراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی۔ حضرت علامہ انور شہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا یہ ہمارے زمانہ میں غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے اس کی شامت بڑھ گئی ہے۔

سباطہ قوم:

سباطہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے اور اس جگہ کا انتخاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے اور ان میں پتھریں اڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے۔

اشکال:

جب یہ سباطہ کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں بلا اجازت تصرف کیسے کیا؟

جواب:

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت لی ہوگی لیکن حدیث میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔

۲۔ ایسے موقع پر اجازت متعارف بھی کافی ہوتی ہے۔

۳۔ ”سباط قوم“ میں اضافت ملکیت نہیں بلکہ اضافت اختصاص ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد پیدائش کرنے کی کیا وجہ تھی؟

اس کی بہت سی توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا۔

۲۔ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیدائش کرنا صحت کیلئے مفید ہے اور

عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیدائش کیا۔

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی جس کی وجہ سے

بیٹھنا مشکل تھا۔

۴۔ بیان جواز کیلئے کیا کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔ ویسے آخری

دو جواب زیادہ بہتر معلوم ہوتے ہیں۔

باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار

ابو حنیفہ، عن عدی، عن ابن جبیر، عن ابن عباس قال: رأیت رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبناء فتمضمض وصلی ولم يتوضأ۔ (ص: ۲۳)

وضو مما مست النار کے بارے میں صحابہؓ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا لیکن علامہ

نودویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع نقل ہو چکا ہے کہ وضو مما مست النار واجب

نہیں۔ جو حضرات وجوب وضو کے قائل تھے وہ بعض تولی یا فعلی احادیث سے استدلال

کرتے تھے مثلاً ترمذی (۲۴۱) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ لیکن جمہور ان

پے شمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے جیسا کہ

ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: ”فأكمل ثم صلی

العصر ولم يتوضأ“ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت تناول فرمایا پھر عصر کی نماز

پڑھی اور وضو مما مست النار نہیں کیا۔ (ترمذی، ۲۴۱)

جو احادیث ”وضو ماست النار“ پر دلالت کرتی ہیں جمہور کی طرف سے ان احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

- ۱۔ ”وضو ماست النار“ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اور اس کی دلیل ابو داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ”قال: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ، ترك الوضوء مساغیرت النار“ (ابو داؤد، باب فی ترک الوضوء ماست النار)
- ۲۔ وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے نہ کہ وجوب پر۔
- ۳۔ اس وضو سے وضو لغوی مراد ہے نہ کہ وضو اصطلاحی۔
وضو لغوی: یعنی ہاتھ منہ دھونا۔

باب فی ترک الوضوء من لحوم الإبل

أبو حنیفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: أكل النبی ﷺ مرقاً بلحم ثم صلی۔ (ص: ۲۲)

امام احمدؒ اور اسحاقؒ بن راہویہ ”وضو من لحوم الإبل“ کو واجب کہتے ہیں خواہ اس کا اکل بغیر طہیج کے کیوں نہ ہو۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔
جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الإبل واجب نہیں ہے اور جو حدیث وضو من لحوم الإبل پر دلالت کر رہی ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور نہ امر وضو من لحوم الإبل کا استحباب کیلئے ہے۔

استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوائیؓ کی حدیث ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹ کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا ہم اس سے وضو کریں گے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جی ہاں! پھر صحابی نے بکری کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نہیں۔ (مجمع الزوائد، ۱: ۲۵۰)

حضرت سمرۃؓ کی اس روایت میں ”اہلبان“ کا بھی ذکر ہے اور اہلبان اہل سے

وجوب وضو کے امام احمد، اسحاق بن راہویہؒ، بھی قائل نہیں ہیں۔ جب ”وضو من البان الابل“ بالاجماع استحباً پر محمول ہے تو ”وضو من لحوم الابل“ بھی استحباً پر محمول ہوگا۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کیلئے حرام تھا لیکن امت محمدیہؐ کیلئے اسے جائز کر دیا گیا، اس لئے شکرانہ کے طور پر وضو من لحوم الابل کو شروع و مستحب کیا گیا ہے۔

نیز لحوم والبان اہل میں دسوت اور یوزیادہ ہوتی ہے اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا ہے۔

باب ماجاء فی السواک

أبو حنيفة، عن علي ابن الحسين الزرّاد، عن تمام، عن جعفر بن أبي طالب: ان ناساً من أصحاب النبي ﷺ دخلوا على النبي ﷺ فقال: ما أراكم قَلَحاً؟ استاكوا! فلو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة. (ص: ۲۳)

لأمرتهم بالسواك:

لفظ ”سواک“ آکر اور فعل دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اگر آکر ہو تو استعمال مضاف محذوف ہوگا اور اگر فعل ہو تو تقدیر کا لے کی ضرورت نہیں۔ یہ لفظ ساک بسوک سوکا سے نکلا ہے جس کا معنی ہیں رگڑنا۔

مسواک کے بارے میں علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں: کہ اس کے ستر سے زائد فوائد ہیں ”أدناها لمعاطة الاذى وإصلاحها تذكير الشهادتين عند الموت“

(رد المحتار، ۱/۱۵۵)

تیز علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے۔

مسواک سنت صلوة ہے یا سنت وضو؟۔

ظاہر یہ اور امام شافعیؒ اسے سنت صلوة قرار دیتے ہیں اور حنفیہ اسے سنت وضو کہتے ہیں۔

شعبۂ اختلاف اس صورت میں نکلے گا کہ کسی شخص نے وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ لی اور اب دوسری نماز پڑھنا چاہتا ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مستحب ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مسواک سنت وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔
حقیقہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مستدرک حاکم میں ہے: ”لولا ان اشدی علی امتی لفرضت علیہم السواک مع الوضوء“

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے ”لولا ان اشدی علی امتی لأمرتهم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوۃ“ (آثار السنن، ص: ۲۹)

۳۔ مجمل طبرانی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں ”لولا ان اشدی علی امتی لأمرتهم بالسواک مع کل وضوء“ (مجمع الزوائد، ۱/۲۲۱)
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی کی روایت ہے: ”لولا ان اشدی علی امتی لأمرتهم بالسواک عند کل صلوۃ“ (ترمذی، ۱/۱۲۱)
جواب:-

۱۔ آپ نے جو حدیث پیش کی ہے اس میں ایک مضاف ”وضوء“ محذوف ہے۔ یعنی ”عند وضوء کل صلوۃ“ اور اس کی دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے پیش کی ہیں اور وہ روایات بھی ہیں جو نسائی، مسند احمد اور مستدرک حاکم میں ہیں اور اس میں ”عند کل صلوۃ“ کے بجائے ”عند کل وضوء“ یا ”مع کل وضوء“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

۲۔ مسواک کی جتنی بھی روایات ہیں یہ آپ کو کتاب الطہارۃ میں ملیں گی۔ اگر اس کا تعلق صلوۃ سے ہوتا تو مسواک کی روایتیں کتاب الصلوۃ میں ہوتیں نہ کہ کتاب الطہارۃ میں۔ محدثین کا مسواک کی روایتوں کو کتاب الطہارۃ میں ذکر کرنا یہ دلیل ہے کہ یہ وضو کی سنت ہے۔

مسواک کرنے کا طریقہ:-

حافظ ابن حجرؒ ”تلخیص الحیر“ میں لکھتے ہیں کہ راتوں میں عرضاً مسواک کرنا مسنون ہے لیکن زیان پر طولاً مسواک افضل ہے۔
اور مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرة الاراک یعنی پیلو کے درخت کی ہو۔

باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق

حماد، عن ابی حنیفة، عن خالد بن علقمة، عن عبد نعیر، عن علی بن ابی طالب: انه توضأ فغسل کفیه ثلثا ومضمض ثلثا واستنشق ثلثا الخ۔ (ص: ۲۳)
”مضمضہ“ پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے اور ”استنشاق“ ”إدخال الماء فی الأنف“ کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف ”استنثار“ یا ”استنار“ کے معنی ہیں إخراج الماء من الأنف۔
مضمضہ اور استنشاق کی شرعی حیثیت:-

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے:
۱۔ امام احمدؒ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔ ان کی دلیل ترغی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”اذا توضأت فأنثیر“ (ترمذی، ۱۴۱)

اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے لعدم القائل بالفصل۔ اور مضمضہ کے وجوب پر ان کی دوسری دلیل ابوداؤد کی روایت ہے جو حضرت لقیط بن صبرؓ سے مروی ہے ”اذا توضأت فمضمض“ (ابوداؤد، ۳۱۸۰)

۲۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ دونوں کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں ان کا استدلال ”عشر من الفطرة“ والی مشہور حدیث سے ہے جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ (ابوداؤد، باب السواک من الفطرة)

ان حضرات کی دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: ”ان من الفطرة المضمضة والاستنشاق“ (ابوداؤد، ۱۹/۱)

نیز شوافع اور مالکیہ ترمذی کی وہ حدیث جس سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

۳۔ حنفیہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہے۔ حنفیہ کی وضو میں سنت ہونے کی دلیل وہی ہے جو شوافع اور مالکیہ کی ہے۔ اور غسل میں واجب ہونے کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے: ”وان كنتم حبا فاطهروا“

(سورۃ المائدہ: ۶)

اس آیت میں بالاختصاص نہ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے۔

مضمضہ اور استنشاق کے غسل میں واجب ہونے کی دوسری دلیل ترمذی کی روایت ہے ”تحت كل شعرة فإغسلوا الشعر واتقوا البشرة“ (ترمذی، ۲۹/۱)

اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں اس لئے یہ بھی واجب الغسل ہوگا اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا۔ لعدم القائل بالفصل

باب ماجاء أن مسح الرأس مرة

أبو حنيفة، عن عوف، عن عبد الحير، عن علي: أنه دعا بماء فغسل كفيه ثلاثا ومضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا وغسل وجهه ثلاثا وذراعيه ثلاثا ومسح رأسه ثلاثا وغسل قدميه ثلاثا ثم قال: هذا وضوء رسول الله ﷺ (ص: ۲۷)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح رأس صرف ایک مرتبہ کیا جائے گا لیکن امام شافعیؒ حدیث کی سنیت کے قائل ہیں یعنی سر کا مسح تین مرتبہ کیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل:-

۱۔ ترمذی میں حضرت ربیع بنت معوذ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا (ترمذی، ۱۵/۱)۔

اس کے علاوہ اور بھی دیگر احادیث مسح مرۃ پر دلالت کرتی ہیں۔ نیز امام بخاری نے ”باب مسح الرأس مرة“ کا عنوان قائم کیا ہے اور اس میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مرفوع حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے ”فمسح برأسه فأقبل وأدبر مرة واحدة“۔ امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ ابو داؤد میں حضرت عثمانؓ کی روایت ہے جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ”فمسح برأسه ثلاثاً“ (ابوداؤد، ۴۶/۱)

جواب:

۱۔ یہ حدیث شاذ ہے، اس لئے کہ اس حدیث کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں۔

۲۔ امام ابو داؤدؒ نے بھی اس حدیث پر رد کیا ہے۔

”مسح مرۃ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے وہ اس طرح کہ مسح علی العقیبن اور مسح علی الجبیرۃ مرۃ ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسح راس بھی مرۃ ہی ہونا چاہئے۔

باب ما جاء ويل للأعقاب من النار

أبو حنيفة، عن محارب، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: ويل للأعقاب من النار۔ (ص: ۲۹)

”ویل“ کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب کے ہیں اور یہ اس شخص کیلئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو۔ اور اسی کے قریب ایک لفظ ہے ”وین“ یہ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق نہ ہو یہ بھی عربی میں مستعمل ہے۔

یہ حدیث دلائل انص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ جلیمن کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح۔ وضو میں وظیفہ جلیمن کیا ہے؟

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور جمہور اہل سنت والجماعت کا اس بات پر

اجماع ہے کہ اگر کسی آدمی نے موزے نہیں پہنے ہوئے ہوں تو وہ پاؤں کو دھوئے گا اور یہ دھونا اس کیلئے فرض ہے اور اگر موزے پہنے ہوئے ہوں تو پھر موزوں پر مسح جائز ہے۔

دوسرا مذہب روافض کے فرق امامیہ کا ہے کہ رجليں کا وظیفہ مسح ہے، اور یہ حضرات مسح علی الخفین کا بھی انکار کرتے ہیں۔

اہل سنت کے دلائل :-

۱۔ یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم الی المرافق واسحوا برءوسکم وأرجلکم الی الکعبین۔ (سورۃ المائدہ: ۶)

اہل سنت کا محل استدلال ”وارجلکم“، ”الکعبین“، ”المرافق“ کا عطف وجوہ حکم پر ہے۔ تو اس صورت میں چہرہ اور ہاتھوں کا وظیفہ چونکہ غسل ہے تو پاؤں کا وظیفہ بھی غسل ہی ہوگا۔ اور فتح اللام دالی قرأت متواترہ ہے۔

۲۔ اہل سنت کے پاس متواتر احادیث ہیں جو غسل رجليں پر دال ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل رجليں پر عمل فرمایا، البتہ موزوں پر مسح جائز ہے۔ روافض کی دلیل :-

ان کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ یہ حضرات ”وارجلکم، بکسر اللام“ سے استدلال کرتے ہیں اور یہ قرأت بھی متواترہ ہے۔

جواب :-

۱۔ یہاں جرجوار ہے ورنہ ”أرجلکم“ کا عطف ”أیدیکم“ پر ہے۔

۲۔ سرہ کی قرأت حالت تخفیف پر محمول ہے، اور نصب کی قرأت عام حالات پر۔

۳۔ ”أرجلکم“ کا عطف ”رؤس“ ہی پر ہے لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔ اور جب مسح کا تعلق رؤس سے ہوگا تو اس کے معنی اسرار الید السبتہ ہوں گے۔ اور کلام عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں جن میں الفاظ کے معنی اپنے متعلقات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، مثلاً لفظ ”صلوۃ“۔

۳۔ ٹھیک ہے۔ جروانی قراۃ بھی متواترہ ہے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے مسح علی الرجلین ثابت نہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً وفعلاً غسل الرجلین ہی منقول ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت انسؓ، اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے مسح رجلین کیا ہے۔

اس کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں یہ دیا ہے کہ ان سب حضرات سے اس مسلک سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے لہذا ان کے سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں۔

باب فی التوضیح بعد الوضوء

أبو حنیفۃ، عن منصور، عن مجاہد، عن رجل من ثقیف یقال له "الحکم"
او "ابن الحکم" عن ایہ قال: توضأ النبی ﷺ و أخذ حفنة من ماء فنضحه فی
مواضع طہورہ۔ (ص: ۲۹)

عن رجل من ثقیف اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض سفیان بن الحکم
کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان۔

امام ابو حاتم رازی، علی بن مدینی اور امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان صحیح
ہے۔ (تمہذیب التہذیب، ۱/۵۷۳)

نضح کا مطلب:-

۱۔ وضو سے فارغ ہونے کے بعد نضح و سادس کیلئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا
پھینکانا۔

۲۔ صب الماء علی الأعضاء۔

باب المسح علی الخفین

أبو حنیفة، عن الحكم، عن القاسم، عن شریح قال: سألت عائشة أمّ المسح علی الخفین؟ قالت: انت علیاً فاسأله فإنه کان یسافر مع النبی ﷺ، قال شریح: فأتیت عباً فقال لی: أمسح۔ (ص: ۳۱)

مسح علی الخفین کے جواز پر پوری امت مسلمہ کا اجماع ہے۔ اسی لئے امام ابو الحسن کوفی فرماتے ہیں ”احادیث الکثیر علی من لا یرى المسح علی الخفین“ اور امام مالک کی طرف جو عدم جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ امام مالک بھی جواز کے قائل تھے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام مالک نے خود اپنی موطا کے اندر مسح علی الخفین کی احادیث و آثار کو ذکر کیا ہے اور مالکی مذہب کے مشہور علما و باجی مالکی نے بھی اس کی تشریح کی ہے کہ وہ جواز کے قائل تھے۔

علامہ بخاری فرماتے ہیں کہ اسی (۸۰) سے زائد صحابہ کرام مسح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں۔ نیز امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ما قلنا بالمسح علی الخفین حتی جاء فی مثل خبر النبیار“ اور مسح علی الخفین کا قائل ہونا یہ اہل سنت کی علامات میں سے ہے۔

مسح علی الخفین کی مدت کتنے دن ہیں؟

عندما نجد مسح علی الخفین کی مدت متیم کہنے ایک دن ایک رات اور مسافر کیلئے تین دن تین رات ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک مسح علی الخفین میں کوئی مدت نہیں ہے بلکہ جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں اس پر مسح کر سکتا ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ ترمذی شریف کے اندر حضرت خزیمہ بن ثابت کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی مدت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لنفساں ثلاث و نسیتم یوم“ یہ حدیث مسح علی الخفین کی

مدت کے بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسیح علی الخفین کی مدت مسافر کیلئے تین دن تین رات اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات ہے۔ چنانچہ اسی مضمون کی دیگر روایات جو کہ حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہم سے منقول ہیں جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام مالکؒ کے دلائل:-

۱۔ ابو داؤد میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے آخر میں ہے ”ولو استزدناہ لؤادنا“ (ابو داؤد، ۳۳) کہ اگر ہم مسیح علی الخفین کی مدت میں زیادتی کا مطالبہ کرتے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے لئے زیادتی عزایت فرما دیتے۔

جواب:-

۱۔ حدیث کے آخر میں ”ولو استزدناہ لؤادنا“ کی زیادتی صحیح نہیں ہے اور علامہ زطلی نے بھی اس زیادتی کی تضعیف کی ہے۔ (نصب الراية، ۱۷۵)

۲۔ ”لو“ کلام عرب میں انتقاء ثانی بسبب انتقاء اول کیلئے آتا ہے لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسیح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی فرما دیتے لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی۔ یہ جواب ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں دیا ہے اور علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں اسے نقل کیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱۷۹)

دلیل (۲)

امام مالکؒ کا دوسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابی بن عمارہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جس میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسیح علی الخفین کی مدت کے بارے میں صحابی نے سوال کیا کہ ایک دن تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا نعم! پھر صحابی نے کہا، دو دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا، نعم! پھر صحابی نے کہا، تین دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ثَلَاثَ عَشْرَةَ“ اس جملہ سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں کہ مسیح علی الخفین میں مطلقاً اختیار دینا چاہئے۔

جواب:

۱۔ یہ حدیث سنداً تصحیف ہے امام ابو داؤد خود فرماتے ہیں: ”و قد اختلف فی سنادہ و لیس ہو بالقوی“ امام دارقطنیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ سند ثابت اکی نہیں ہے اور امام بیہقیؒ فرماتے ہیں ”اسنادہ محجور“۔

۲۔ حالت عذر پر محمول ہے۔ برفانی علاقوں میں موزے اتارنے سے پاؤں کے مظلوم ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے وہاں حسب ضرورت مسح کرتے رہیں۔

مسح ظاہر خف پر ہوگا یا باطن خف پر؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلیٰ و اسفل دونوں جانبوں میں ہوگا۔ امام مالکؒ دونوں جانب مسح کرنے کو واجب اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

خفیہ اور حجاب کے ہاں صرف اعلیٰ الخف کا مسح ضروری ہے اور اسفل خف کا مسح مشروع اعلیٰ نہیں ہے۔

أبو حنیفۃ عن عبد اللہ بن عوف عن ابراہیم: حدثنی من سمع جریر بن عبد اللہ قال: رأیت رسول اللہ ﷺ، مسح علی الخفین بعد ما نزلت سورۃ المائدۃ۔ (ص: ۳۱۰)

اس حدیث سے روافض وغیرہ کی تردید ہوتی ہے جو مسح علی الخفین کی احادیث کو آیت وضو سے منسوخ قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ حضرت جریر بن عبد اللہ جو اس حدیث کے راوی ہیں یہ سورۃ مائدہ کی آیت وضو نازل ہونے کے بعد اسلام لائے تھے اور انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت وضو کے نزول کے بعد مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا ہے۔



باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل

أبو حنيفة، عن أبي اسحاق، عن الأسود، عن الشعبي، عن عائشة: قالت كان رسول الله صلعم، يصب من أهله من أول الليل فينام ولا يصب ماء فإذا استيقظ من آخر الليل، عاد وغتسل۔ (ج: ۳۵)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ نبی کیلئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کئے سونا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے اہل ظاہر کے نزدیک وضو قبل النوم واجب ہے ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: ”كان النبي ﷺ ينام وهو جنب ولا يمس ماء“ (ترمذی، ۳۲۱۱)

اس حدیث سے بظاہر وضو اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت صحیح ابن حبان میں ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا ہم حالت جنابت میں سو سکتے ہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”نعم ويتوضأ إن شاء“ (موارد اللعالم، ۸۱۱)

اس ارشاد نبویؐ سے معلوم ہوا کہ وضو کا حکم استحباب کیلئے ہے۔

اہل ظاہر کی پہلی دلیل:-

۱۔ عن عمر: أنه سأل النبي ﷺ أياكم أحسننا وهو جنب؟ قال ”نعم أنا“ (ترمذی، ۳۲۱۱)

اس ظاہر کہتے ہیں کہ اگر اشرافیت پر دال ہے۔

جواب:

۱۔ ابن عمرؓ کی دوسری حدیث صحیح ابن حبان میں ہے اس میں ”ويتوضأ إن شاء“ ہے

جو کہ وجوب اور شرطیت کی نفی پر دال ہے لہذا ”نوحاً“ انتخاب پر محمول ہوگا۔

دلیل (۲):

حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: ”نوحاً واعمالاً ذکرک نم نم“

(بخاری، ۴۳۱۳)

جواب:

۱۔ یہ امر انتخاب پر محمول ہے اور اس پر قرینہ وہ تمام احادیث ہیں جو ہم نے اپنے
داہل میں ذکر کی ہیں۔

قاعدہ:

”عن حماد بن عمار، عن النبی ﷺ قال: لا تدخل الملائكة بیتاً فيه صورة ولا
کلب ولا حنبل“ (ابوداؤد، ۳۸۸۷، کتاب اللباس، باب فی الصور)

اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ پوشہ دو واجب ہونا چاہئے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس
حدیث میں ملائکہ سے ملائکہ رحمت مراد ہے کہ ملائکہ حفظہ کیونکہ ملائکہ
حفظہ کسی وقت پہنیں ہو گئے جیسا کہ علامہ ربیعانیؒ نے تفسیر کی ہے۔ اور عدم دخول
ملائکہ سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

باب فی الجنب ینام قبل أن یغتسل

روایات غسل میں تعارض اور اس کا جواب:

أبو حنيفة، عن حماد بن عمار، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة قالت: كان
رسول الله ﷺ إذا أراد أن ينام وهو جنب فوضأ وضوءه للصلاة۔ (ص: ۳۵)

یہاں روایات میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اس مذکورہ بالا روایت
سے پہلے دورہ اتھوں میں تھ ”لا یصیب ماء“ اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم وضو فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی دونوں روایتوں میں غسل کی نفی کی گئی تھی وضو کی نہیں اور اس

روایت میں وضو کا اثبات ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات وضو کر کے آرام فرماتے تھے جیسا کہ دیگر احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔
 خلاصہ کلام یہ ہے کہ ”لا یصیب ماء“ والی روایات کو غسل پر محمول ہے نہ کہ نفی وضو پر اور مذکور بالا روایت اثبات وضو پر وال ہے فدا اشکال فیہ۔

باب ماجاء في مصافحة الجنب

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن رجل، عن حذيفة: أن رسول الله صمغهم مقيدة اليه فادفعها عنه، فقال رسول الله صلعم: ما لك؟ قال: إني جنب، قال له رسول الله صلعم: إني أريدك فإن المؤمن ليس بنجس وفي رواية المؤمن لا ينجس۔ (ص: ۳۵)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جنابت نجاست حکم ہے، اور اس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا ہے یہی حکم حائض اور انفساء کا بھی ہے۔

چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: ”واجمعت الأئمة على أن أعضاء الجنب والحائض والنفساء وعرقهم وسورهم طاهر“

باب ماجاء في المرأة تری في المنام مثل ما یری الرجل

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم قال: أخبرني من سمع أم سليم أنها سألت النبي ﷺ عن المرأة تری ما یری الرجل، فقال النبي ﷺ: تغتسل۔ (ص: ۳۵)
 اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ گھورت پر خروج ماہیثوۃ سے غسل واجب ہوتا ہے اور یہ اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ خروج الماء الى الفرج الخارج ہو۔

باب المني يصب الثوب

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن همام بن الحارث، عن عائشة قالت: كنت أركب النبي من ثوب رسول الله ﷺ۔ (ص: ۳۷)

امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک انسان کی منی ناپاک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے ہاں یا بس کیلئے فرک کافی ہے اور رطب کا غسل ضروری ہے جبکہ امام مالکؒ کے ہاں دونوں کا دھونا ضروری ہے۔
احناف اور مالکیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت چار بن حمزہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا کہ کیا میں اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہوں جسمیں میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہو؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”نعم إلا أن نرى فيه شيئاً فتنسله“ یعنی اگر آپ اس کپڑے میں منی کے آثار دیکھیں تو اسے دھو کر نماز پڑھیں۔ (موارد اللطمان، ۸۲)

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ارشاد ہے ”كنت أغتسله من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی۔ (بخاری، ۳۶۱)

۳۔ وہ تاجہ روایت: جن میں منی کے فرک یا غسل کا حکم یا گیرا ہے حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔
۴۔ یزید بن ابی ریحان اور وہی سب کے ہاں نجس ہے، حالانکہ ان کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریق اولیٰ نجس ہونی چاہئے کیونکہ منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔
شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس منی کے بارے میں جو کپڑوں میں لگی ہوئی ہو سوال کیا گیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”انما هو بمنزلة المسحاط“ کہ یہ تو ناک کے ریشہ کی طرح ہے۔ اس روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ جس طرح مخاط پاک ہے تو منی بھی پاک ہونی چاہئے۔

جواب:

۱۔ ثقات اس حدیث کو موقوف بیان کرتے ہیں اور مرفوع احادیث کے مقابلہ میں

موقوف حجت نہیں۔

۲۔ تشبیہ طہارت میں نہیں بلکہ لزوم حجت میں ہے۔

دلیل (۲)

متعدد احادیث میں فرک منی کا ذکر ہے۔ اگر منی نجس ہوتی تو دھونا لازم ہوتا۔

جواب:

طریقہ تطہیر صرف غسل کے اندر منحصر نہیں فرک میں بھی شرعاً تطہیر کا ایک طریقہ ہے۔

احادیث میں دم حیض کیلئے فرک کا ذکر آیا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

باب ماجاء في جلود الميتة إذا دبغت

أبو حنيفة، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: آتوا إهاب ذبغ فقد طهر۔ (ص: ۳۷)

إهاب:

يتناول كل جلد يحتمل الدباغة، لا ما لا يحتمله فلا يطهر جلد الحية

والفأرة به۔ (فتح القدیر، ۱/۸۱)

دباغت کسے کہتے ہیں؟

”كل شيء يمنع الجلد من الفساد، فهو دباغ“ (العتابۃ، ۱/۸۳)

حنفیہ کے نزدیک تمام چمڑے دباغت کے بعد پاک ہو جاتے ہیں سوائے خنزیر اور

انسان کے چمڑے کے۔ خنزیر تو اس لئے کہ نجس العین ہے لقولہ تعالیٰ: ”فبانه رجس“ اور

انسان کا چمڑا اس کے احترام کی وجہ سے پاک نہیں ہوتا۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مردار کی کھال دباغت کے بعد بھی پاک نہیں

ہوتی۔ (البلندیہ، ۱/۳۶۶، دارالفکر)

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خنزیر انسان اور کتے کی کھال کے علاوہ سب چمڑے

پاک ہو جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کتے کو خنزیر پر قیاس کرتے ہیں لیکن مبسوط میں امام شافعیؒ کا

مسئلہ یہ مذکور ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کی کھال دباغت کے بعد پاک ہو جائے گی اور غیر ماکول اللحم جانوروں کی کھال بعد الدباغت بھی پاک نہیں ہوگی۔ نیز یہ قول بعض دیگر فقہاء کا بھی ہے اور ان کی دلیل حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے۔
حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
 ”انما إهاب ذبیح فقد طهر“ (ترمذی، ۳۰۳۳، باب ما جاء فی جلود البیة اذا ذبحت)
 اس حدیث میں ”إهاب“ نکرہ واقع ہے جو کہ مردار اور غیر مردار ماکول اللحم وغیرہ
 ماکول اللحم سب کی کھال کو شامل ہوگا۔ لہذا دباغت کے بعد سب کی کھال پاک ہے۔ سوائے
 خنزیر کی کھال کے اس لئے کہ وہ نص قطعی سے نجس العین ہے اور انسان کی کھال اس کے
 احترام کی وجہ سے منع کی گئی ہے۔
امام مالکؒ، امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ ”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب إلى جھينة قبل موته بشهر:
 أن لا تنفقوا من البیة إهاب ولا عصب“ (نصب الراية، ۱/۱۷۱)
جواب:-

۱۔ ”إهاب“ غیر مذبوغ چیز سے کہتے ہیں چاہے وہ مردار کا ہو یا زندہ کا۔ اور غیر
 مذبوغ چیز سے پاکی کے ہم بھی قائل نہیں ہیں بلکہ بعد الدباغت پاکی کے قائل ہیں۔ لہذا
 یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔
شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کھال کو خنزیر کی کھال پر قیاس کرتے ہیں۔
جواب:-

۱۔ اگر نجس العین نہیں ہے اس لئے کہ اس سے چوکیداری اور شکار کے ذریعہ نفع حاصل
 کیا جاتا ہے۔ اگر نجس العین ہوتا تو مکمل طور پر اس سے نفع حاصل کرنا ممنوع ہوتا۔
 یہ بات ذہن میں رہے کہ جن جانوروں کی کھال دباغت کے بعد پاک ہو جاتی ہے

ان کی کھالی اسی طرح ذبح کرنے کے بعد بھی پاک ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جس طرح دباغت دینا نجس رطوبات کو زائل کرتا ہے اسی طرح ذبح کرنا بھی نجس رطوبات کو زائل کرتا ہے۔ نیز ذبح کرنے سے اس مذبوحہ جانور کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے بشرطیکہ ذبح ایسا شخص کرے جو ذبح کرنے کا اہل ہوا اگر مجوسی نے ذبح کیا تو چمڑا اور گوشت دونوں پاک نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کی اصح روایت:-

امام مالکؒ کی اصح روایت یہ ہے کہ مردار کی کھال بعد الدباغت پاک ہو جاتی ہے البتہ وہ فرماتے ہیں: "يُنتَفَعُ بِهِ فِي الْحَالِ مِنْ الْأَشْيَاءِ دُونَ الْمَاعِ" کہ مردار کی کھال کے ساتھ جائد اشیاء میں نفع حاصل کر سکتے ہیں مانع اشیاء میں نہیں مثلاً مردار کی کھال سے بنے ہوئے تھیلے میں گندم رکھ سکتے ہیں لیکن گھی نہیں رکھ سکتے اس لئے کہ گھی مانعات میں سے ہے۔ (البتایہ ۱۰/۳۶۷، دار الفکر)

کتاب الصلاة

صلاة کے لغوی معنی دعا کے ہیں اور نماز کو صلاة اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ مشتمل من الدعاء ہوتی ہے۔ صلاة کے دوسرے معنی اقبال اور توجہ کے آتے ہیں اور شرعی نماز میں بھی باری تعالیٰ کی طرف توجہ مطلوب ہوتی ہے۔ صلاة کے تیسرے معنی رحمت کے آتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب مصلیٰ نماز پڑھتا ہے تو اس پر باری تعالیٰ کی رحمت نازل ہوتی ہے۔
وفی الشریعة: عبارة عن اركان مخصوصة، وأذکار معلومة، بشرائط محصورة فی أوقات مقدرة۔ (التعریقات للحرجانی)

باب ما جاء في طول القيام في الصلاة

ابو حنیفہ، عن حماد، عن ابراہیم، عن عبد اللہ بن ابی ذر: أنه صلى صلاة فحفظها وأكثر الركوع والسجود الخ۔ (ص: ۴۰)

ما بین السرة والركبة عورة

ابو حنیفہ، عن حماد، عن ابراہیم قال: قال عبد اللہ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ما بین السرة والركبة عورة۔ (ص: ۴۱)

صحابہ خواہر کا قول یہ ہے کہ صرف سہیلین یعنی قبل و پستہ ہے۔ ائمہ حاشیہ کے نزدیک ما بین السرة والركبة یعنی ناف کے نیچے اور گھٹنے سے اوپر والا حصہ ستر ہے اور حنفیہ کے نزدیک ”ما بین السرة والركبة“ کے ساتھ گھٹنا بھی ستر میں داخل ہے۔ ائمہ حاشیہ کی دلیل:-

۱۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”ما بین السرة والركبة عورة“۔
(مسند الامام الاعظم، ص: ۴۱)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ جس طرح ناف ستر میں داخل نہیں ہے اسی طرح گھٹنا بھی ستر میں داخل نہیں ہے۔
حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ سرہ کیلئے یہی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ سترہ ستر میں داخل نہیں ہے اور گھٹنے کے ستر میں داخل ہونے کیلئے حضرت علیؑ کا قول ہے ”الركبة من العورة“ (اعلاء السنن، ۱۳۸/۲)

نیز ائمہ خواہر کے پاس اپنے مسلک کے اثبات کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

باب ما جاء في الصلاة في ثوب واحد

ابو حنیفہ، عن عطاء، عن جابر: انه اُمرهم في قميص واحد وعنده فضل ثياب، یحرفنا بسنة رسول ﷺ، أبو قرۃ قال: ذکر ابن جریج: عن الزہری، عن ابي سلمة، عن عبد الرحمن، عن ابي هريرة: أن رجلاً قال: یا رسول اللہ! یصلی الرجل فی الثوب الواحد؟ فقال النبی ﷺ: لو لکلکم ثوبان؟ قال أبو قرۃ،

امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں طول قیام کثرتِ جود سے افضل ہے۔ البتہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابن عمرؓ، ابو ذرؓ اور انسؓ میں سے امام محمدؒ کے ہاں کثرتِ رکوع و جود طول قیام سے افضل ہے۔ نیز امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ جبکہ امام احمدؒ توقف فرماتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل:-

۱۔ عن جابر قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: أي الصلاة أفضل؟ قال: طول القنوت (ترمذی، ۸۸۶۱) قنوت سے مراد قیام ہے۔
۲۔ قیام میں قرآن پڑھا جاتا ہے اور رکوع و جود میں تسبیح پڑھی جاتی ہے ظاہر ہے قرآن قرآن تسبیح سے افضل ہے لہذا قیام بھی رکوع و جود سے افضل ہوا۔

امام محمدؒ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد۔" (مسلم، ۱۹۱)
۲۔ حضرت ابو ذرؓ کی روایت ہے سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من سجد لله سجدة رفعه الله بها درجة في الجنة، فذلك أكبر فيها السجود۔ (مسند الامام الاعظم، ص: ۴۰)

جواب:

۱۔ رکوع و جود کیلئے صرف فضیلت ثابت ہے جبکہ طول قیام کیلئے فضیلت ثابت ہے اسی لئے ہم رکوع و جود کی فضیلت کے نہیں بلکہ فضیلت کے خلاف ہیں اور آپؐ کی پیش کردہ روایت میں فضیلت ہے نہ کہ فضیلت۔

نیز اس مسئلہ میں امام احمدؒ احادیث کے ظاہری اختلاف کی بناء پر توقف فرماتے ہیں۔



فسمعت أبا حنيفة يذكر: عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة: أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في الثوب الواحد، فقال النبي ﷺ: ليس كلكم يجد ثوبين۔ (ص: ۴۱)

(ترجمہ): حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو ایک قمیص میں نماز پڑھائی اس حال میں کہ ان کے پاس دیگر کپڑے بھی تھے وہ اپنے اس عمل سے ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پہچان کروا رہے تھے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: یا رسول اللہ! کیا آدمی ایک کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے ہیں؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ جب تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے موجود نہیں ہیں تو پھر تم ان دو کپڑوں میں نماز کو لازمی کیوں کرنا چاہتے ہو۔ جب ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے تو اس اجازت سے فائدہ اٹھاؤ اسلئے کہ دین میں آسانی ہے تنگی نہیں۔

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر: أن رسول الله صلعم صلى في ثوب واحد متوشحاً به فقال بعض القوم لأبي الزبير غير المكتوبة قال المكتوبة وغير المكتوبة (ص: ۴۱)۔

(ترجمہ): حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں متوشح ہوئے کی صورت میں نماز پڑھی۔ (یہ بات سن کر) بعض لوگوں نے ابو زبیرؓ سے کہا: کیا یہ فرض کے علاوہ میں ہے؟ ابو زبیرؓ نے کہا کہ فرض اور فرض کے علاوہ سب میں ہے۔

متوشح ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک کپڑے کو دائیں بغل سے نکال کر بائیں کندھے کے اوپر دائیں پھر بائیں بغل سے نکال کر دائیں کندھے پر ڈالیں۔ اس کے بعد اس کپڑے کو سینہ پر باندھ لیں۔

الصلوة فی ثوب واحد:

ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا جبکہ دیگر کپڑے موجود ہوں جائز ہے۔ البتہ افضل یہ ہے کہ دو کپڑوں میں نماز پڑھے لیکن اگر کسی کے پاس دو کپڑے نہ ہوں تو اس کیلئے ایک کپڑے میں نماز پڑھنا ہی افضل ہوگا۔

جامع عبدالرزاق میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کے بارے میں بات ہو رہی تھی حضرت ابی رضی اللہ عنہ کا موقف یہ تھا کہ ایک کپڑے میں نماز جائز ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہہ رہے تھے کہ یہ حکم اس وقت تھا جبکہ لوگوں پر تنگی تھی۔ لیکن چونکہ اب باری تعالیٰ نے فراخی کر دی ہے تو اب نماز دو ہی کپڑوں میں ادا کرنی ہوگی۔ یہ باتیں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنیں تو انہوں نے فیصلہ حضرت ابی رضی اللہ عنہ کے حق میں کیا۔

اگر یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا تھا تو پھر حضرت ابیؓ کی بات صحیح ہوگی لیکن اگر اختلاف افضل اور غیر افضل کی بات پر تھا تو پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بات صحیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الإسفار بالفجر

أبو حنیفۃ، عن عبد اللہ، عن ابن عمر، عن النبی ﷺ: أسفروا بالصبح فانہ اعظم للثواب۔ (ص: ۴۱)

ائمہ علماء کے ہاں فجر کی نماز میں تغلیس افضل ہے اور حنفیہ کے ہاں اسفار افضل ہے۔ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلّس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی فرمایا ہے۔ نیز امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ نمازیوں کا لحاظ کیا جائے اگر ان کے لئے تغلیس میں آسانی ہو تو پھر یہی افضل ہے ورنہ اسفار افضل ہوگا۔ احتاف کے دلائل:-

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی مرفوع روایت ہے: ”أسفروا بالفجر فانہ اعظم

للأجر“ (ترمذی، ۴۰۷۱)

یہ حدیث تمام اصحاب صحاح نے نقل کی ہیں۔

۲۔ حضرت ابراہیم خلی کا قول ہے ”ما أجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما أجمعوا على التنوير بالفجر“ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۳/۱۳۰)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل :-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”كان رسول الله ﷺ ليصلي الصبح، فينصرف النساء متلفعات بحر وطين، ما يعرفن من الغسل“ (بخاری، ۱۲۸۱)

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھاتے تھے اس کے بعد عورتیں چادروں میں لپی ہوئی اپنے گھروں کی طرف لوٹی تھیں اور وہ عورتیں اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

جواب :-

۱۔ ”من الغسل“ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ میں سے نہیں بلکہ ”مُدْرَجٌ مِنْ الرَاوِي“ ہے۔

۲۔ غسل کی احادیث اسفار کی احادیث سے منسوخ ہیں۔

۳۔ ہمارے پاس قوی روایات ہیں اور آپ کے پاس فعلی روایات۔ اور قوی روایات ہنسبت فعلی روایات کے راجح ہوتی ہیں۔

وکیل (۲)

وہ تمام احادیث جن میں اوّل وقت میں نماز کی فضیلت بیان کی گئی ہیں ائمہ ثلاثہ کی دلیل بنے گی۔

جواب :-

۱۔ اوّل وقت سے مراد اوّل وقت مستحب ہے چنانچہ عشاء کی نماز کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں اور عشاء میں تاخیر کو مستحب کہتے ہیں۔

۲۔ اسفار فضیلت پر اور غسل بیان جواز پر محمول ہے۔

باب ماجاء في تعجيل العصر

أبو حنيفة، عن شيبان، عن يحيى، عن ابن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **يَكْرَهُوا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ**، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **يَكْرَهُوا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ**، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول الله ﷺ: **يَكْرَهُوا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ فِي يَوْمِ غَيْمٍ فَإِنْ مَنَّ فَإِنَّهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ**۔ (ص: ۴۱)

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کا وقت مثل ثالث سے شروع ہوتا ہے اور عصر کی نماز کا مستحب وقت اصفرار الشمس سے پہلے ادا کرنا ہے اور اصفرار الشمس کے بعد مکروہ ہے۔ نیز عصر کا وقت جو از مغرب تک ہے۔

اہل بیت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد تعجل افضل ہے اور اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک وقت شروع ہونے کے بعد تاخیر افضل ہے لیکن یہ تاخیر اصفرار الشمس تک ہو اس کے بعد نہ ہو کیونکہ اصفرار کے بعد مکروہ وقت ہے۔ حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: **قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَشَدَّ تَعْجِيلًا لِلظَّهْرِ مِنْكُمْ وَأَشَدَّ تَعْجِيلًا لِلْعَصْرِ مِنْهُ**۔ (ترمذی، ۳۲/۱)

۲۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے: **”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَأْمُرُ بِتَأْخِيرِ صَلَاةِ الْعَصْرِ“** (مجمع الزوائد، ۳۰۵/۱)

۳۔ عبدالرحمن بن یزید کی روایت ہے: **”أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ كَانَ يُوَسِّرُ صَلَاةَ الْعَصْرِ“** (مجمع الزوائد، ۳۰۷/۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

۱۔ عن عائشة أنها قالت: صلى رسول الله ﷺ العصر والشَّمْسُ فِي حَجْرَتِهَا لَمْ يَظْهَرِ الْغَمَامُ مِنْ حَجْرَتِهَا (ترمذی، ۴۱/۱)

حضرت عاکثر رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت میں عصر پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عاکثر رضی اللہ عنہا کے حجرہ کے فرش ہی پر چھٹی دیوار پر نہیں چڑھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کی نماز میں تعیل افضل ہے۔

جواب:

۱۔ حجرہ کی دیوار چھوٹی تھی اس لئے ورنہ دھوپ محن میں رہتی تھی۔

۲۔ یہاں حجرہ سے حضرت عاکثر رضی اللہ عنہا کا کمرہ مراد ہے اور کمرہ کا دروازہ مغرب کی جانب تھا۔ چونکہ چھت نیچے تھی اور کمرہ کا دروازہ بھی چھوٹا تھا اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت آ سکتی تھی جبکہ سورج مغرب کی جانب کافی نیچے آ چکا ہو۔ اس صورت میں یہ حدیث تاخیر عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعیل کی۔ اور حنفیہ بھی عصر میں تاخیر ہی کہتے ہیں۔

باب فی الاوقات المکروهة

أبو حنيفة، عن عبد الملك، عن فرقة، عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صلوة بعد الثغرة حتى تطلع الشمس ولا بعد صلوة العصر حتى تغيب ولا يصام هذان اليومان الاضحى والفطر ولا نشد الرحل الاثلثة مساجد، إلى المسجد الحرام والمسجد الأقصى وإلى مسجدي هذا ولا تسافر المرأة يومين إلا مع ذي محرم. (ص: ۴۴)

اوقات مکروہہ کی دو قسمیں ہیں:-

۱۔ اوقات ثلاثیہ یعنی طلوع، استواء اور غروب کے اوقات

۲۔ فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات۔

عند الحنفیہ نوع اول میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ اور ائمہ ثلاثیہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز۔ البتہ امام شافعی کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں۔ نوافل ذوات الاسباب کا مطلب یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب بندے کے اختیار کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو مثلاً حجۃ بالوضوء اور حجۃ بالمسجد وغیرہ۔

اوقات مکروہہ کی دوسری نوع: یعنی فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات۔
ان کے بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان اوقات میں فرائض اور
نوافل ذوات الاسباب جائز ہیں اور غیر ذوات الاسباب مکروہ ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک ان
اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل ذوات الاسباب اور غیر ذوات الاسباب دونوں
ناجائز ہیں۔

اس باب میں حنفیہ کی دلیل یہی حدیث باب ہے: ”لا صلوة بعد الغدوة حتى
تطلع الشمس ولا بعد صلوة العصر حتى تغيب“ اس کے علاوہ نبیؐ کی احادیث کثیر
ہیں لہذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے۔

اور امام شافعیؒ ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ المسجد یا تحیۃ
الموتوم کا حکم دیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان روایات میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی
تفصیل بیان نہیں کی گئی۔

رکعتین بعد العصر:

مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ روایت ”لا صلوة بعد الغدوة حتى تطلع الشمس ولا
بعد صلوة العصر تغيب“ سے رکعتین بعد العصر کی ممانعت معلوم ہوتی ہے اسی وجہ سے
حنفیہ کے ہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اسے جائز کہتے ہیں اور دلیل کے
طور پر وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں رکعتین بعد العصر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی
مد اومت مذکور ہے۔

حنفیہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مد اومت والی روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی خصوصیت قرار دیتے ہیں اور حنفیہ کا استدلال امت کے حق میں ممنوع ہونے پر ان تمام
احادیث سے ہیں جن میں رکعتین بعد العصر کی ممانعت آئی ہے۔

چنانچہ لحاویؒ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے رکعتین بعد العصر پڑھیں تو انہوں نے پوچھا ”یا رسول اللہ! اخطبہما باذناکما قال
لا“ (لحاوی، باب الرکعتین بعد العصر)

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصَلِّي بَعْدَ الْعَصْرِ وَيَنْتَهِي عَنْهَا وَيُؤْصِلُ وَيَنْهَى مِنَ الْوَصَالِ“

(ابو داؤد، باب من رخص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة)
ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ رکعتیں بعد العصر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔

رکعتیں بعد الطواف :-

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک فجر اور عصر کی نماز کے بعد رکعتیں بعد الطواف پڑھنا ممنوع ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ طواف کرنا بالاتفاق درست ہے۔

احناف کے دلائل :-

۱۔ بخاری شریف میں تعلقاً مروی ہے: ”طَافَ عُمَرُ بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ مُرَكَّبًا حَتَّى صَلَّى الرُّكْعَتَيْنِ بَدَى طَوًى“ (بخاری، ۲۲۰/۱، باب الطواف بعد الصبح والعصر)
اس سے معلوم ہوا کہ ان اوقات میں نوافل، ذوات الاسباب پڑھنے کی بھی اجازت نہیں ہے ورنہ حضرت عمرؓ حرم کی فضیلت کو چھوڑنے والے نہیں تھے۔

۲۔ ان اوقات مکروہ میں ممانعت صلوٰۃ کی احادیث متواتر ہیں جن کی بناء پر حنفیہ اور مالکیہ اس کے پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔
امام شافعیؒ کی دلیل :-

۱۔ عن جابر بن مطعم: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ! لَا تَمْنَعُوا أَحَدًا طَافَ هَذَا الْبَيْتَ وَصَلَّى آيَةَ سَاعَةِ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ۔ (ترمذی، ۱۷۵۶/۱)
جواب:

۱۔ درحقیقت اس حدیث میں ارباب انتظام کو ہدایت ہے کہ وہ اپنی اغراض کی خاطر لوگوں کو نماز و طواف سے نہ روکیں۔

۲۔ محرم میح سے رائج ہوتا ہے۔

ولا یصام هذان الیومان الاضحی والفقطر:

ممانعت صرف ان دو دنوں کیلئے نہیں ہے بلکہ یہی حکم ایام تشریق کیلئے بھی ہے لیکن اگر کسی نے ان دنوں میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نذر باطل ہے اور خلیفہ کے نزدیک درست ہے البتہ روزہ ان دنوں میں نہیں رکھے گا بلکہ بعد میں رکھے گا۔

ولا تشد الرحال الا إلى ثلاثة مساجد:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد: مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور مسجد نبوی کے علاوہ دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ حصول ثواب کیلئے ان مساجد کے علاوہ دیگر مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کرنا بے فائدہ ہوگا۔

زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت:-

حافظ ابن تیمیہؒ نے زیارت قبور کیلئے سفر کو ناجائز قرار دیا ہے یہاں تک کہ خاص روزہ اطہر کی زیارت کیلئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا ہے۔ البتہ وہ کہتے ہیں کہ مسجد نبوی ﷺ میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کیا جائے اور ضمناً روزہ اطہر کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ حدیث پاک کے مذکورہ بالا جملہ سے استدلال فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے: "لا تشد الرحال الی شیء الا الی ثلاثة مساجد" لہذا حصول ثواب و برکت کیلئے سفر ان تین مساجد کے ساتھ خاص ہے اور کسی قبر کیلئے سفر کرنا مذکورہ حدیث پاک کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔

جمہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح نہیں ہے ورنہ سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کیلئے بھی سفر کرنا ممنوع ہوگا، حالانکہ اس بات کا کوئی قائل نہیں اسی لئے جمہور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے: "لا تشد الرحال

یہی مسجد الاہلی ذلالتہ مساجد۔ ”مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا۔ نیز اس مذکورہ بالا حدیث کا زیارت قبور کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں حافظ صاحب کا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

پھر جہاں تک بات روضہ اطہر کی ہے تو اس کی فضیلت کے بارے میں کثرت سے احادیث مروی ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر احادیث ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے اور تعامل متواتر یہ مستقل دلیل ہے۔ لہذا روضہ اقدس کی زیارت کیلئے سفر جائز ہوگا۔

روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کیلئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ بعض شافعیہ منع کرتے ہیں لیکن امام غزالیؒ نے ان کی تردید کی ہے اور بلا کراہت جائز کہا ہے۔ نیز علامہ شافعیؒ نے بھی مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ”ان السبی یتیم کان یأمن فیہ الشہداء واحد علی رأس کل حزن“

”کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کی قبر پر ہر سال کے شروع میں آتے تھے“ سے استدلال کر کے جائز لکھا ہے۔ (رد المحتار، ۲/۲۳۲)

نیز قبور پر ہونے والی بدعات و منکرات کی وجہ سے مطلق زیارت قبور کو ترک کر دینا مناسب نہیں بلکہ ان بدعات و منکرات سے بچنے بچانے کی فکر کرنی چاہئے اور یہی موقف حافظ ابن حجرؒ کا بھی ہے۔ (رد المحتار، ۲/۲۳۲)

ولا تسافر المرأة یومین إلامع ذی محرم:

مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ روایت میں دو دن کا ذکر ہے، اور صحیحین کی روایت میں تین دن کا ذکر ہے کہ ”عورت تین دن کا سفر بغیر محرم کے نہیں کر سکتی۔“

اسی وجہ سے احناف کا ظاہر مسلک بھی یہی ہے، نیز علامہ ابن قیمؒ نے بھی ”بحر“ میں عورت کو بغیر محرم کے حاجت کے وقت تین دن، تین رات سے کم مسافت کے سفر کرنے کی اجازت لکھی ہے۔ (المحراز، ۲/۵۵۲)

لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے عورت کیلئے بغیر محرم کے ایک دن کے سفر کرنے کی کراہت مردی ہے۔

یہ بات لکھنے کے بعد علامہ شامیؒ رقمطراز ہیں: ”فینبغي أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان“۔ (منحة الخالق علی هامش البحر الرائق، ۵۵۲/۲)

لہذا عورت کیلئے بغیر محرم کے حاجت کے وقت ایک دن اور اس سے زائد کے سفر کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

اگر کسی عورت پر حج فرض ہو جائے اور محرم ساتھ نہ ہو تو احتلاف کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ وہ بغیر محرم کے سفر نہیں کر سکتی اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تحج امرأة إلا ومعها محرم" (اعلاء السنن، ۱۳/۱۰)

البتہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ احتلاف کا مسلک اس بارے میں مجھے کچھ نہیں آتا، کیا اگر کسی عورت کو پوری زندگی محرم نہیں ملے تو وہ فرض کو چھوڑ دے گی؟ اسی لئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر دیگر عورتیں ساتھ ہوں اور نئے کا خوف نہ ہو تو پھر عورت بغیر محرم کے سفر حج کر سکتی ہے لیکن یہ شاہ صاحب کا فقروہ ہے۔

باب الأذان

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة: أن رجلاً من الأنصار قرأ رسول الله ﷺ فراه حزناً وكان الرجل إذا طعم تجمع إليه، فانطلق حزناً بما رأى من حزن رسول الله ﷺ، فترك طعامه وما كان يجتمع إليه ودخل مسجده يصلي فيه بما هو كذلك إذ نعى فاتاه أب في النوم فقال: هل علمت مما حزن رسول الله ﷺ؟ قال: لا! قال: فهو لهذا النادين فأنه فمره أن يامر بلا لأن يؤذن فعلمه الأذان الخ۔ (ص: ۴۴)۔

الاذان: في اللغة الإعلام بمعنى إعلان كذا وفي الشرع: الإعلام بوقت الصلوة بالفاظ معلومة ماثورة۔ (التعريفات، ص: ۱۹)

تاریخ مشروعیت اذان:-

راج قول یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ منورہ میں راہ میں ہوئی ہے، اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے پہلے ہوئی ہے وہ روایات ضعیف ہیں، امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی ہے۔

ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کیلئے کوئی وقت مقرر کر لیا جاتا تھا اس وقت پر لوگ جمع ہو جاتے تھے۔ پھر بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے دی ”اولا تبعثون رجلاً ینادی بالصلاة“ یعنی کوئی منادی مقرر کر دیا جائے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ”یا بلال قم فناد بالصلاة“ (ترمذی، ۱/۲۸۱) اس میں ندا سے مراد ”الصلوة جامعة“ کا کلمہ ہے جیسا کہ طبقات ابن سعد میں حضرت سعید ابن مسیبؓ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے (فتح الباری کتاب ابواب الاذان، باب بداء الاذان)

پھر بعد میں حضرت عبداللہ ابن زید ابن عبد ربہ کو خواب میں اذان سکھائی گئی جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا۔

امامت افضل ہے یا مؤذن؟

فضائل دونوں کے ہیں البتہ بعض حضرات نے مؤذن کے فضائل اور خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول ”اگر خلافت کا بوجھ نہ ہوتا تو میں مؤذن ہوتا“ کو دیکھ کر مؤذن ہونے کو افضل قرار دیا ہے لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ امامت افضل ہے اس لئے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی امام رہے ہیں نیز مقتدی مقتدی سے افضل ہوتا ہے۔

کلمات الاذان :-

اذان کے کلمات کی تعداد کتنی ہے؟

اس بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

۱۔ امام مالکؒ اور اہل عینہ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات سترہ ہیں۔ پہلی تکبیر دو مرتبہ یعنی اللہ اکبر، اللہ اکبر، اور شہادتین آٹھ مرتبہ، جملہ چار مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات انیس ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ یعنی (اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر) باقی کلمات امام مالکؒ کی طرح۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات چودہ ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ، شہادتین چار مرتبہ جملہ چار مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ۔

مشنیہ وترتبع میں اختلاف :-

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں مشنیہ ہے یعنی اذان کی ابتدا میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے۔ اور آخر میں تلاوت فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں ترتبع ہے یعنی اذان کے شروع میں ”اللہ اکبر“ چار مرتبہ کہا جائے گا۔
آخر تلاوت کے دلائل :-

۱۔ حضرت ابو محمد ورجۃ کی روایت کے اکثر طرق میں ترتبع ہے۔ اور یہ روایتیں امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں ذکر کی ہیں۔ (ابوداؤد، ۸۳/۱، ۸۶، باب کیف الاذان)
۲۔ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں بھی ترتبع ہے۔

(ابوداؤد، ۸۳/۱، باب کیف الاذان)

امام مالکؒ کی دلیل :-

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: **إذنا كان الأذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين۔** (ابوداؤد، ۸۷/۱، باب في الإقامة)

جواب:

- ۱۔ اکثر صحیح مرفوع روایتوں میں ”اللہ اکبر“ چار مرتبہ ہے اور جن روایتوں میں مرتین کا ذکر ہے ان میں راوی نے اختصار کیا ہے۔
- ۲۔ بیان جواز پر محمول ہے۔

ترجیع وعدم ترجیح میں اختلاف:

ترجیح کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ بلند آواز سے کہنا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام احمد، ترجیح کے قائل نہیں اور امام شافعی، امام مالک، ترجیح کو افضل کہتے ہیں۔
(اصل میں یہ اختلاف اولیٰ وغیر اولیٰ کا ہے۔)

حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل:-

- ۱۔ حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ نے آسمانی فرشتے سے اذان سنی تھی۔ ان کی اذان ترجیح سے خالی ہے۔ (ابوداؤد، ۸۳۱)
 - ۲۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ آخری وقت تک بلا ترجیح اذان دیتے رہے اور حضرت سوید بن غفلہ فرماتے ہیں ”سمعت بلالاً یؤذن منیٰ ویقیم منیٰ“
(شرح معانی الآثار، باب الاقامة کیف علی)
- مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل:-

- ۱۔ حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترجیح کی تلقین فرمائی۔ (ترمذی، ۴۸۱۱)

جواب:

- ۱۔ ترجیح حضرت ابو محذورہ کی خصوصیت تھی۔
- ۲۔ یہ نو مسلم تھے ان کے دل میں توحید کو رائج کرنے کیلئے شہادتین کا اعادہ کرایا گیا اور یہ وقتی معصیت تھی نہ کہ عام سنت۔

۳۔ حضرت ابو محمد ؑ کے واقعہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لے گئے اور وہاں حضرت بلال ؓ کو حسب سابق عدم ترجیح پر برقرار رکھا لہذا عدم ترجیح کا واقعہ حائر اور رائج ہے۔ (معارف السنن، ۲: ۱۶۸)

اقامت میں اختلاف:-

ائمہ ثلاثہ کے ہاں اقامت میں اتنا رہے اور حنفیہ کے ہاں حنفیہ، پھر ائمہ ثلاثہ میں تموزاً سا اختلاف ہے شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں اقامت کے کلمات گیارہ ہیں جس میں شہادتین و چیلین صرف ایک بار ہے اور مالکیہ کے ہاں کل دس کلمات ہیں مالکیہ اقامت کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں کلمات اقامت سترہ ہیں اذان کے پندرہ کلمات میں دو مرتبہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ کا اضافہ چیلین کے بعد کیا جائے گا (یہ اختلاف رائج و مرجوح کا ہے جواز و عدم جواز کا نہیں)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

حضرت انس ؓ کی روایت ہے: ”أبصر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الإقامة“ اس روایت کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اتنا اقامت کے قائل ہیں۔ اور شافعیہ و حنابلہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں اور ان کی دلیل حضرت انس ؓ کی ایک دوسری روایت ہے ”أبصر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الإقامة إلا الإقامة“ اس کے علاوہ حضرت ابن عمر ؓ کی بھی ایک روایت شافعیہ اور حنابلہ کیلئے دلیل ہے۔

جواب:

۱۔ حضرت عبداللہ بن زید ؓ کی روایت جواز ان و اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیج ثابت ہے۔

۲۔ حضرت ابو محمد ؑ کی اقامت سترہ کلمات پر مشتمل ہے۔

۳۔ حضرت بلال ؓ کا آخری عمل شفیج اقامت تھا۔

حنفیہ کے دلائل:

۱۔ حضرت عبداللہ بن زید ؓ کی روایت ہے: ”كان اذان رسول الله ﷺ شفعاً

شفعا في الأذان والإقامة“ (ترمذی، ۴۸۱/۱)

۲۔ حضرت ابو محمدؑ فرماتے ہیں: ”عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْإِقَامَةَ سَبْعَ عَشْرَةَ كَلِمَةً“ (طحاوی، باب الإقامة کیف ہی)

۳۔ حضرت ابو حنیفہؒ کی روایت ہے ”ان بِلَالٍ كَسَانِ يَوْذَنُ لِمَنْشِي ﷺ مَشْنِي مَشْنِي وَيَقِيمُ مَشْنِي مَشْنِي“ (دارقطنی، ۴۳۲/۱، باب ذکر الإقامة واختلاف الروايات فيها)

باب ما يقول إذا أذن المؤذن

أبو حنيفة، عن عبد الله قال، سمعت ابن عمر يقول، كان النبي صلعم إذا أذن المؤذن قال: مثل ما يقول المؤذن۔ (ص: ۱۶)

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح مؤذن کہے اسی طرح جواب میں بھی وہی الفاظ کہا جائے اور جعلتین کا جواب بھی جعلتین ہی سے دیا جائے جبکہ احناف و حنابلہ اور جمہور کے نزدیک جعلتین کا جواب ”حقولہ“ (لا حول ولا قوة الا باللہ) ہے۔ حنفیہ اور جمہور کی دلیل :-

صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے جس میں صراحت ہے کہ جعلتین کے جواب میں حقولہ کہا جائے۔ (مسلم، ۱۶/۱)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل :-

۱۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: ”أن رسول الله ﷺ قال: إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن“ (مسلم، ۱۶۶/۱)

۲۔ مسند اعظم کی مذکورہ روایت بھی ان حضرات کی دلیل ہے۔

جواب :-

۱۔ ”مثل ما يقول المؤذن“ اکثر کلمات کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔

نیز شافعیہ اور مالکیہ کا مفتی بقول بھی احناف کے قول پر ہے چنانچہ علامہ نوویؒ نے بھی

احناف کے قول کو مستحب قرار دیا ہے۔ (حاشیہ مسلم، ۱/۱۶۶)

اسی طرح حافظ ابن حجر نے بھی احناف کے قول کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے۔

اذان کا جواب دینے کی شرعی حیثیت :-

اذان کا جواب دینے کے متعلق حنا بلہ سے وجوب منقول ہے اور اسی طرح احناف میں سے بھی بعض نے وجوب کا قول ذکر کیا ہے لیکن احناف کا مفتی بہ قول ندب کا ہے۔ اگر اذان ہو رہی ہو تو اجابت بالمقدم واجب ہے، اور اجابت بالئسان یعنی اذان کا جواب دینا مستحب و سنت ہے۔

اگر کسی جگہ ایک وقت میں کئی مسجدوں کی اذان کی آواز آئے تو صرف محلہ کی مسجد کی اذان کا جواب دیں اور اگر کسی جگہ کئی مسجدوں کی اذان کی آواز یکے بعد دیگرے آئے تو پھر صرف پہلی اذان کا جواب دیں اور اگر سب کا بھی دیں تو کوئی حرج نہیں۔

باب فی فضیلة بناء المساجد

ابو حنیفہ قال: سمعت عبد اللہ بن اوفی یقول: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من بنی للہ مسجداً ولو کمنحصر فطاة بنی اللہ تعالیٰ یتناقی الجنة۔ (ص: ۴۷)

(ترجمہ): حضرت عبد اللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ فرماتے تھے کہ جس شخص نے اللہ کیلئے مسجد بنائی اگرچہ وہ قضا پرندہ کے گھونسلہ کے برابر ہی کیوں نہ ہو اللہ تعالیٰ اس کیلئے جنت میں گھر بنا دیں گے۔

منحصر: گھونسلہ کو کہتے ہیں، قضا پرندہ کا نام ہے جو کہ بہتر کی طرح ہوتا ہے۔

اشکال:

قضا پرندے کے گھونسلہ میں تو ایک پاؤں رکھنے کی جگہ بھی نہیں ہوتی ہے تو حدیث

پاک میں اس پر مسجد کا اطلاق کیسے کیا گیا ہے؟

جواب:

۱۔ یہ مبالغہ نہ کیا گیا ہے کہ اگر چہ اتنی چھوٹی سی جگہ ہی کیوں نہ ہو باری تعالیٰ اسے بھی اس کا اجر عطا فرمائیں گے۔

۲۔ مسجد بنانے کیلئے چندہ جمع کیا گیا اور اس کے حصے میں اتنی قلیل مقدار آئی تو اسے بھی باری تعالیٰ اس کا اجر جنت میں گھر دینے کی صورت میں عطا فرمائیں گے۔

۳۔ مسجد میں گھونسلہ کی مقدار چکن کی مرمت کروائی تو باری تعالیٰ اسے بھی اس کا بدلہ عطا فرمائیں گے۔

باب ماجاء فی کراهیة انشاء الضالّة فی المسجد

ابو حنیفہ، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن ابيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلاً يفتش خنلاً في المسجد فقال لا وحدث. (ص: ۴۷)

لا وحدث:

یہ جز آٹھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تا کہ مسجد میں اعلان نہ کریں۔

مساجد سے گمشدہ اشیاء کا اعلان کرنا کیسا ہے؟ اس میں دو باتیں ہیں:

۱۔ مسجد کے لاؤڈ اسپیکر کو استعمال کرنا۔

۲۔ مسجد میں کھڑے ہو کر اعلان کرنا۔

اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو پھر جائز ہے وگرنہ نہیں۔

لیکن حضرت مولانا یوسف لدھیانوی شہیدؒ نے آپ کا مسائل اور ان کا حل میں پچھ گم ہونے کے اعلان کو جائز کہا ہے اس لئے کہ اس کی اجازت نہ دینے میں انسانی جان کے ضیاع کا خطرہ ہے لہذا ضرورت کی بناء پر اس کی اجازت ہے۔

نیز جو چیز مسجد میں ملی ہو جیسے کسی کی گھڑی رہ گئی ہو اس کا اعلان مسجد سے کرنا جائز ہے چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ”أما لو ضلّ في المسجد فيحوز الإنشاء دلاً

شعب“ (العرف الشذی هامش انترمذی، ۱۸۰)۔
اسی طرح نماز جنازہ کا اعلان کرنا بھی جائز ہے۔

باب ماجاء فی رفع الیدین عند التکبیر الاولیٰ

ابو حنیفہ، عن عاصم، عن ابیہ، عن وائل بن حجر: ان النبی ﷺ، کان یرفع یدیه حتی یحاذی بهما شحمة اذنیہ۔ (ص: ۹۷)

تکبیر تحریمہ کیلئے ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جائے؟

اختلاف کا مسلک یہ ہے کہ کانوں کی لو تک اٹھایا جائے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ کندھوں تک اٹھایا جائے۔

یہ اختلاف اصل میں اس بناء پر آیا کہ روایات مختلف ہیں ایک میں کندھوں تک کا ذکر ہے۔ دوسرے میں ”شحمة اذنیہ“ یعنی کانوں کی لو تک کا ذکر ہے اور تیسرے میں ”فروع اذنیہ“ یعنی کانوں کے اوپر والے حصہ کا ذکر ہے، لہذا ان میں تطبیق اس طرح ہوگی کہ ہاتھ مکینین کے برابر انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر اور انقیوں کا سرفروع اذنیہ کے برابر ہو تو تمام احادیث پر عمل ہو جائے گا۔ اور اختلاف بھی یہی کہتے ہیں لہذا اختلاف کا قول راجح ہوگا۔

باب ماجاء فی التسلیم فی الصلوة

ابو حنیفہ، عن عاصم، عن عبد الجار بن وائل بن حجر، عن ابیہ فان: رأیت رسول اللہ ﷺ یرفع یدیه عند التکبیر ویسلم عن یمنه ویسارہ۔ (ص: ۹۸)

تکبیر پہلے کی جائے یا ہاتھ پہلے اٹھائے جائیں؟

علامہ شافعیؒ نے اس بارے میں تین قول ذکر کئے ہیں:
۱۔ فرض یدین پہلے اور تکبیر بعد میں۔

۲۔ دونوں ایک ساتھ۔

۳۔ پہلے تکبیر پھر رفع یدین۔

ان تینوں اقوال کو ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ نے پہلے قول کو رائج کہا ہے اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رفع یدین مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانے کا مقصد غیر اللہ کی کبریائی کی نفی ہوتی ہے اور تکبیر کا مقصد اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اثبات ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ نفی اثبات پر مقدم ہوتی ہے لہذا رفع یدین تکبیر سے مقدم ہوگا اور جمہور احناف کی یہی رائے ہے۔

(در مختار مع رد المحتار، ۱/۴۸۳)

و یسلم عن یمینہ و یسارہ:

اس حدیث کی بنا پر جمہور کہتے ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد چھوڑا سارا بائیں جانب کو مڑ جائے اور مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے اور دوسرا دائیں جانب اور تیسرا بائیں جانب۔

حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوۃ تسلیمة واحدة تلقاء وجهہ ثم یعمل الی الشق الایمن شبہاً (ترمذی، ۶۵۱۰-۶۶۰۶ باب ما جاء فی التسلیم فی الصلوۃ)

جواب:

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔
۲۔ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نقل کی ہیں لہذا اس قواثر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بنا پر چھوڑ نہیں جاسکتا ہے۔

باب ماجاء في رفع اليدين

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم أنه قال: في وائل بن حجر، أعرابي لم يصل مع النبي ﷺ صلوة قبلها قط، أهر أعلم من عبدالله وأصحابه؟ حفظ ولم يحفظوا، يعني رفع اليدين وفي رواية: عن ابراهيم: أنه ذكر حديث وائل بن حجر فقال: أعرابي صلى مع النبي صلعم، ماضى صلوة قبلها، هو أعلم من عبدالله؟ وفي رواية: ذكر عنه حديث وائل بن حجر: أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه عند الركوع وعند السجود فقال: هو أعرابي لا يعرف الإسلام، لم يصل مع النبي صلعم الا صلوة واحدة وقد حدثني من لا أحصى من عبدالله بن مسعود أنه رفع يديه في بدء الصلوة فقط وحكاها عن النبي ﷺ وعبدالله عالم بمشروع الإسلام وحدوده الخ۔ (ص: ۴۷)

امام شافعی، امام احمد کے ہاں قبل الركوع وبعد الركوع رفع یدین مستحب و مستنون ہے جبکہ امام اعظم ابو حنیفہ، امام مالک کے ہاں سوائے تکبیرۃ الافتتاح کے رفع یدین صرف مباح ہے۔
 حنیفہ اور مالکیہ کے دلائل:-

- ۱۔ عن علقمہ قال: قال عبدالله بن مسعود: **أَلَا أُصَلِّيَ بِكُمْ صَلَوةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّيْ فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا فِي أَوَّلِ مَرَّةٍ**۔ (ترمذی، ۵۹۱۱)
- ۲۔ عن البراء: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان اذا افتتح الصلوة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود (في سجود)، بل من لم يذكر لرفع عند الركوع۔
- ۳۔ عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: **مالى أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس أسكنوا في الصلوة**۔ (مسلم، ۱۸۱۱/۱، باب الامر بالسكون في الصلوة)

حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور فرمایا کہ نماز میں تمہیں رفع یدین کرتے ہوئے مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے سرکش گھوڑے کی دم ہوتی ہے سکون سے نماز پڑھو۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے رفع یدین تھا اور اب منسوخ ہو گیا اس لئے کہ نفی بعد میں ہوتی ہے۔

۳۔ عن مجاهد قال ما رأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أوّل ما يفتتح۔
(مصنف ابن ابی شیبہ، ۲، ۴۱۷)

۵۔ عن الأسود قال صليت مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلاته
إلا حين افتتح الصلاة۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۲، ۴۱۸)

یہ حضرت امیر المؤمنینؓ کا فعل ہے جس پر کوئی تکلیف نہیں ہوئی، لہذا اجماع سکوتی کے حکم میں ہوگا۔

نیز خلفاء راشدین اور عشرہ مبشرہ بھی ہمارے ساتھ ہیں۔
امام شافعیؒ و احمدؒ کے دلائل:-

۱۔ صحیحین کی روایت ہے: ”عن ابن عمر قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع۔“
(ترمذی، ۵۹۱۱)

جواب:-

۱۔ مجاہد نے ابن عمرؓ سے اس کے خلاف نقل کیا ہے اور راوی کا مروی کے خلاف عمل کرنا دال ہوتا ہے کہ یاودروایت ضعیف ہے یا منقول ہے یا مندرج ہے۔

۲۔ ابن عمرؓ سے رفع یدین کی مذکورہ حدیث مختلف وجوہ سے مردی ہے۔
(الف) صرف تحریر کی وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔
(ب) تحریر اور بعد از رکوع رفع کا ذکر ہے۔
(ج) مواضع ثلاثہ میں رفع کا ذکر ہے۔

(د) مواضع شلاش اور بعد اکر کھین رخ ہونا مذکور ہے۔

(ر) عین السجدتین بھی رخ کا ذکر ہے۔

(س) فی کل رفع وحفض میں رخ کا ذکر ہے۔

لہذا اس حدیث کو مدار حکم بنانا درست نہیں، چونکہ اس روایت میں کافی اختلاف ہے اس لئے حنفیہ نے اس روایت کو نہیں لیا، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر رفع یدین کرنا ہے تو چہ دفعہ کرو ورنہ بالکل نہیں کرو اور صرف متعلق علیہ رفع یدین جو عند الافتتاح ہے اسی پر اکتفا کرو۔
اس اگر فعلی احادیث میں تعارض ہو جائے تو ”اسکنا فی الصلوۃ“ کا قول مرجع ہوگا۔

باب ساجاء فی تحریم الصلوۃ وتحلیلها

أبو حنیفہ، عن طریق ابن سفیان، عن أبی نصرۃ، عن أبی سعید الخدری:
أن رسول اللہ ﷺ قال: الوضوء مفتاح الصلوۃ والتکبیر تحریمها والتسلیم
تحلیلها الخ۔ (مس: ۵۰)

مفتاح الصلوۃ:

وضو کے مفتاح الصلوۃ ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ بغیر وضو کے نماز جائز نہیں۔

التکبیر تحریمها:

جب مصلی نماز شروع کر رہا ہو تو تکبیر تحریمہ کیلئے صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر کہنا ضروری ہے یا دوسرے کسی کلمہ سے بھی تکبیر تحریمہ ادا ہو جاتی ہے؟
امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضہ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے مثلاً اللہ جل یا اللہ اعظم کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادۃ صلوۃ واجب ہوگا، کیونکہ اللہ اکبر کہنا واجب ہے۔

امام مالکؒ و احمدؒ کے ہاں صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر سے نماز شروع کرنا ضروری ہے

کسی اور کلمہ یا ذکر سے نہیں کر سکتا۔ اور امام شافعی کے ہاں مصلی صرف دو کلموں اللہ اکبر، اللہ الاکبر سے نماز شروع کر سکتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار کلموں میں سے کسی ایک کلمہ کے ساتھ نماز شروع کر سکتا ہے۔ اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ اکبر، اللہ الاکبر۔
امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے دلائل:-

۱۔ قرآن کریم کی آیت ہے: ”وذكر اسم ربّه فعلى“ (سورۃ الاعلیٰ: ۱۵)
 یہاں اسم ربّه میں عموم ہے اس لئے ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دلالت کر رہا ہو اس سے نماز شروع کرنا جائز ہے۔

۲۔ عن الحكم قال: إذا سبح أو همل في افتتاح الصلاة، أجزأه من التكبير۔

(مصنف ابن ابی شیبہ، ۲/۴۱۹)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ بہت سی احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ اکبر پر مواظبت اور مداومت کرنا ثابت ہے۔
جواب:-

یہ سب احادیث اخباراً عامہ ہیں جن سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے اور وجوب کے ہم بھی قائل ہیں۔ مطلق ذکر الہی دلیل قطعی قرآن مجید سے ثابت ہے اور فرض ہے اور خاص اللہ اکبر نیز واحد سے ثابت ہے اور واجب ہے۔

امام شافعیؒ، اللہ اکبر، اللہ الاکبر کو اس لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ معروف ہے اور اس میں تاکید زیادہ ہے باقی وہی مذکورہ دلائل ہیں، اور یہی دلائل امام ابو یوسفؒ کے بھی ہیں۔

وتحليلها التسليم:

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں خروج عن الصلوٰۃ کیلئے صیغہ سلام یعنی ”السلام علیکم“ کہنا فرض ہے۔ اور حنفیہ کے ہاں سلام کہہ کر نماز کو ختم کرنا واجب ہے لہذا اگر صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہوا تو فرض ادا ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاء دور ہے گی۔

حنفی کی دلیل :-

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا: ”اِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قَضَيْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ۔“

(سنن ابو داؤد، ۶۴۷/۸، باب التشہد)

اس سے معلوم ہوا کہ تعویذ بقدر التشہد کے بعد کوئی فریضہ نہیں ہاں البتہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مواعظت اور حدیث مذکورہ ”والتسليم تحليلها“ کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل :-

۱۔ ”والتسليم تحليلها“ اس میں خبر محرف باللام ہونے کی بنا پر مفید حصر ہے لہذا صیغہ سلام کا کہنا فرض ہوگا۔

جواب:

۱۔ یہ خبر واحد ہے جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں۔

۲۔ مستند و مستدل یہ ہمیشہ مفید حصر نہیں ہوتا۔

باب ماجاء أنه لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب

أبو حنيفة، عن عطاء بن أبي رباح، عن أبي هريرة قال: نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، لا صلوة إلا بقراءة ولم يفاتحة الكتاب۔

(ص: ۵۸)

نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟

ائمہ ثلاثہ اسے فرض اور رکن صلوة سمجھتے ہیں اور اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد کہتے ہیں۔ ان حضرات کے ہاں ضم سورۃ مسنون یا مستحب ہے۔ اور امام مالکؒ کا ایک قول مشہور یہ ہے کہ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں فرض ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے ہاں قراءۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے اور مطلق قراءت فرض ہے۔

حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کا حکم ایک ہے یعنی دونوں واجب ہیں ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادة رہے گی۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ”قُلْ، وَاٰمَنُوا بِرِسَالِیْهِ“ (سورۃ فتح: ۲۰) اس سے معلوم ہوا کہ ”مطلق قراءت فرض ہے۔ فاتحہ سے مقید کرنا خیر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ہے جو کہ درست نہیں۔

۲۔ عن ابی ہریرۃ: اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ: لَا صَلَوةَ اِلَّا بِقِرَاءَةٍ۔

(مسلم، ۱۷۰/۱)

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث جو حدیث مسیء فی الصلوٰۃ کے عنوان سے

معروف ہے اس میں ہے: ثُمَّ اقْرَءْ مَا تَبَسَّرَ مِنْ الْقُرْآنِ۔ (مسلم، ۱۷۰/۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

۱۔ عن عبادہ بن الصامت، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ

يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ۔ (ترمذی، ۵۷۶۱)

جواب:

۱۔ یہ خیر واحد ہے اس سے زیادہ سے زیادہ واجب ثابت ہو سکتا ہے جس کے ہم بھی

قائل ہیں۔

۲۔ یہاں ”لَا“ نفی کمال کیلئے ہے مطلب یہ ہو گا کہ نماز کامل نہیں ہوگی اس لئے کہ

فاتحہ واجب ہے اور وہ چھوٹ گئی ہے۔



باب ماجاء في التسمية

ابو حنيفة، عن حماد، عن انس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم
وابوبكر وعمر لا يجهرن بيسم الله الرحمن الرحيم۔ (ص: ۵۸)

مسئلہ (۱) ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ قرآن کا جز ہے یا نہیں؟

ہر سورۃ نخل میں جو بسم اللہ ہے وہ بالثقاق قرآن کا جز ہے، البتہ ہر سورۃ کے شروع میں
پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر
ہے۔ اور جمہور فرماتے ہیں کہ قرآن کا جز ہے۔

مسئلہ (۲) ”بسم اللہ“ ہر سورۃ کا جز ہے یا کسی سورۃ کا نہیں؟

امام شافعیؒ کا اصح قول یہ ہے کہ بسم اللہ ہر سورۃ کا جز ہے۔ ہر سورۃ کے ابتداء میں اسے
پڑھیں گے۔ اور امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ جز قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا
جز نہیں بلکہ یہ آیت فصل بین السور کیلئے نازل کی گئی ہے۔

مسئلہ (۳)

امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ کے ہاں تسمیہ مسنون ہے البتہ جہری اور سری دونوں نمازوں
میں اسے سزا پڑھنا افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تسمیہ نماز میں مسنون ہے لیکن
جہری نمازوں میں جہراً اور سری نمازوں میں سراً پڑھی جائے گی۔ اور امام مالکؒ کے
زودیک سرے سے شروع ہی نہیں ہے نہ سراً نہ جہراً۔
حقیقہ کے دلائل :-

۱۔ نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: ”صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم فلم یسمعنا قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم و صلی بنا ابو بکر وعمر فلم
نسمعھا منھما“ (نسائی، ۱/ ۴۶۱، ۱ ترک الجھر بسم اللہ الرحمن الرحیم)

۲۔ مسند امام اعظم کی حدیث باب یہ بھی حقیقہ کی دلیل ہے۔

شواہد کی دلیل :-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتح
الحلقة بسبب الله الرحمن الرحيم" (ترمذی، ۱۰/۱۶۷)

جواب :-

۱۔ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد خود اس روایت پر کلام کیا ہے اور
ہم نے جو احادیث ذکر کی ہیں وہ صحیح ہیں۔

۲۔ اس حوالہ سے آپ کے مشكلات صحیح نہیں اگر صحیح ہیں تو صریح نہیں۔ لہذا ان سے
اسناد ال احادیث صحیحہ صریحہ کے مقابلے میں ممکن نہیں۔

مسألة القراءۃ خلف الامام

عن أبي حنيفة، عن مسروق، عن عبد الله بن شداد، عن جابر بن عبد الله، أن
رسول الله ﷺ قال: من كان له إمام فقرأ له الإمام له قراءة (مسند)

صلوة سر یہ ہو یا جہر یہ قراءت خلف الامام ہمارے قیوں اکثر کے ہاں مکروہ تحریمی
ہے۔ امام محمدؒ کی طرف منسوب ہے کہ وہ صلوٰۃ سر یہ میں قراءت خلف الامام کے قائل ہیں
لیکن مولانا امام محمدؒ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔

امام مالکؒ کے ہاں صلوٰۃ جہر یہ میں قراءت خلف الامام میں ہے اور صلوٰۃ سر یہ میں
مستحب ہے۔ امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ البتہ دو صلوٰۃ جہر یہ جس میں امام کی آواز سنائی
نہ دے نہ دیکھی جہاں میں جائز ہے۔ امام شافعیؒ کا قول صحیح جو کہ کتاب ہمارے میں ہے کہ صرف
صلوٰۃ سر یہ میں واجب ہے۔ غرض یہ نکلا کہ جہر یہ نمازوں میں سورۃ فاتحہ کے وجوب کا کوئی
بھی قائل نہیں، لہذا اس پر اجماع ہو گیا لیکن غیر مقلدین کے ہاں صلوٰۃ سر یہ ہوں یا جہر یہ
قراءت خلف الامام فرض ہے۔

حقیقہ کے دلائل :-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (سورة الاعراف: ۴-۲۰)“

چنانچہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ ”اجمعت الأمة على انها نزلت في الصلوة“
اگر یہ آیت خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارا استدلال عموم الفاظ سے ہے۔ علامہ برہنیؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ میں استماع وانصات کا حکم بھی اس وجہ سے ہے کہ خطبہ مشتمل برقرآن ہوتا ہے تو جہاں پورے قرآن ہو تو وہاں بطریق اولیٰ دلالت الیخص کے طور پر استماع وانصات کا حکم ہوگا۔

۲۔ حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث باب: ”من كان له امام فقرأه الإمام له قراءة۔“

۳۔ عن نافع: أن عبد الله بن عمر۔ كان إذا سئل هل يقرأ أحد بخلف الإمام؟ قال: إذا صلى أحدكم بخلف الإمام فحسبه قراءة الإمام وإذا صلى وحده فليقرأ۔ (موطا امام مالك، ص: ۶۸)

۴۔ عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا۔

۵۔ عن انس: أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال ”إذا قرأ الإمام فأنصتوا“
(كتاب القراءة للبيهقي)

یہ مرفوع صحیح صریح حدیثیں آیت کریمہؐ واذ اقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کی تفسیر ہے۔

شوافع کے دلائل :-

۱۔ عن عبادة بن الصامت، عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب۔ (ترمذی ۵۷/۱۰)

جواب:-

۱۔ من کی وضع اگرچہ عام کیلئے ہے لیکن یہاں مراد خاص ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”أَمْسِنُ مَنْ فِي السَّمَاءِ“ اس آیت میں من میں عموم نہیں ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔ تو اس طرح یہاں حدیث میں ”من“ سے منفر د مراد ہے کہ جو منفر و نماز پڑھ رہا ہو اس کیلئے قراءت ضروری ہے۔ نیز آپ بھی تخصیص کرتے ہو وہ اس طرح کہ آپ کے ہاں مد رک و کون مد رک رکعت ہے جبکہ اس نے قراءت نہیں کی۔

۲۔ آپ کا دعویٰ عموم مصلین کا ہے کہ ہر مصلی قراءت کرے گا حالانکہ حدیث عموم صلاۃ کو بتا رہی ہے کہ کوئی نماز بغیر فاتحہ کے درست نہیں۔ اجتماعی نماز میں امام قراءت کرتا ہے اور انفرادی میں منفر تو نماز میں قراءت پائی گئی۔ اور ہمارا استدلال نکرہ تحت الضمی سے ہے۔

دلیل (۲)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی پس نماز میں ان پر قراءت ثقیل ہو گئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد فرمایا کہ میں تمہیں دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو، تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے فرمایا کہ جی ہاں ہم پڑھتے ہیں یہ سن کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لَا تَفْعَلُوا الْإِيمَانَ الْقِرَاءَانَ فَإِنَّهُ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا۔۔۔ یہ حدیث شافعیہ کی سب سے قوی اور واضح دلیل ہے۔ اور اس حدیث کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے۔ (ترمذی)

جواب:-

۱۔ امام ترمذی نے اگرچہ اسے حسن کہا ہے مگر حقیقت میں یہ حدیث معطل اور ضعیف ہے۔

۲۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس سے استدلال کرنا احناف کی صریح روایتوں کے مقابلے میں ناممکن ہے۔

مذہب حنفی کی وجوہ ترجیح:-

۱۔ اُوفیٰ بالقرآن ہے۔

۲۔ جمہور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تابعین و مجتہدین کا مسلک ہے۔

۳۔ ہمارے پاس قوی احادیث کے ساتھ فعلی احادیث بھی ہیں۔

۴۔ ترک قراءت پر آیت احادیث و آثار صحیح اور واضح ہیں اور وجوب قراءت کی

احادیث محتمل ہیں۔ تو انصاف یہ ہے کہ آیت و احادیث صحیحہ کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے اور

حدیث محتمل کی تاویل کی جائے۔ (فتح الملہم، ۲۶/۲)

باب ماجاء في نسخ التطبيق

أبو حنيفة، عن أبي يعفور عن حماد، عن سعيد ابن مالك قال: كنا نطبق

ثم أمرنا بالركب۔ (ص: ۶۱)

تطبيق کی تعریف:-

حالت رکوع میں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنے کی بجائے لٹکائے رکھنا۔

اشکال:-

تطبيق کے منسوخ ہونے کے باوجود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تطبيق کیا کرتے

تھے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:-

۱۔ اسے ان کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ شاید ان کو یہ روایت نہ پہنچی ہو۔

۳۔ شاید وہ گھٹنا چڑنے کو رخصت اور تطبيق کو عزیمت سمجھتے ہوں۔

باب ماجاء في التسميع والتحميد

ابن ابي السبع بن طلحة قال، رأيت أبا حنيفة سأل عطاء عن الإمام اذا قال: سمع الله لمن حمده أقول ربنا لك الحمد؟ قال: ما عليه أن يقول ذلك (ص: ۶۱)
منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع ”سمع الله لمن حمده“ و ”تحميد“ ربنا لك الحمد ” دونوں کرے گا اور مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا۔ البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کرے گا جبکہ حنفیہ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

جمہوری دلیل:-

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد“
اس ارشاد پاک میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف تقسیم کر دیے ہیں اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔

شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”كسان رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ اذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد۔“
(ترمذی، ۶۱۷۱)

جواب:-

یہ حالت انفراد پر محمول ہے۔ اور منفرد کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں کہ وہ تسمیع و تحمید دونوں کرے گا۔ لہذا آپ کی پیش کردہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔

باب ما جاء في وضع الركبتين قبل اليدين

في السجود

أبو حنيفة، عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر قال: كان النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه وإذا قام رفع يديه قبل ركبتيه۔ (ص: ۷۱)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بعد میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے یعنی پہلے گھٹنے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

امام مالکؒ کے ہاں سنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنے سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد يضع ركبتيه قبل يديه“ (ترمذی، ۱/۱۶۱)

۲۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”كنا نضع اليدين قبل الركبتين فامرنا بوضع الركبتين قبل اليدين۔ (صحيح ابن عزيمة)
امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ عن ابن عمر رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا سجد يضع يديه قبل ركبتيه (دار فطنی، ۳۳۷/۱، باب ذکر الركوع والسجود وما يحزى فيهما)
جواب:-

۱۔ یہ حالت عذر پر محمول ہے۔

۲۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مضبوط ہے۔

باب ماجاء في السجود على الجبهة والأنف

أبو حنيفة، عن طلوس، عن ابن عباس أو غيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لُوجِي إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسجد على سبعة أعظم." (ص: ۷۱)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جہرہ اور انف دونوں کا تین سو سنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں؟ اگر ثلاثہ کے ہاں صرف جہرہ پر سجدہ کرنے سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ امام احمد کے ہاں جہرہ اور انف دونوں پر سجدہ کرنا ضروری ہے۔
جمہور کی دلیل :-

۱۔ وہ تمام احادیث جن میں صرف سجود علی الجہرہ کا ذکر ہے انف کا ذکر نہیں، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے: کہن، رکتین، قدیمین اور جبہ۔ جبہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجہرہ درست ہوگا۔
امام احمدؒ کی دلیل :-

۱۔ وہ احادیث جن میں سجود علی الجہرہ والانف دونوں کا ذکر ہے جیسے حضرت ابو حمید رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم: كان إذا سجداً مكن أنفه وجهه الأرض" (الحدیث - (ترمذی، ۶۱۱۶)
جواب :-

۱۔ انف کا ذکر بطور احتیاج کے ہے۔
۲۔ جہرہ و انف ایک عضو کے حکم میں ہیں۔
اگر جہرہ و انف کو دو مستقل عضو قرار دے دیا جائے تو سجدہ کے آٹھ اعضاء ہو جائیں گے جو نص حدیث کے خلاف ہوگا۔

باب ماجاء في القنوت في صلاة الفجر

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقنّت في الفجر قط إلا شهراً واحداً ثم بُرّ في ذلك ولا بعده يدعوه على ناسٍ من المشركين۔ (ص: ۷۴)

قنوت في صلاة الفجر دائماً:

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ہاں فجر کی نماز میں رُکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال شروع ہے، پھر امام مالکؒ اس کے احتیاب کے اور امام شافعیؒ اس کی سلیت کے قائل ہیں۔

حنفیہ و حنابلہ کے ہاں عام حالات میں قنوت فجر مسنون نہیں، البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہوگی ہو تو اس زمانہ میں مسنون ہے۔ جسے قنوت نازل کہا جاتا ہے۔
حنفیہ و حنابلہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔ ”لم يقنّت النبي صلى الله عليه وسلم إلا شهراً لم يقنّت قبله ولا بعده“

(شرح معانی الآثار، باب القنوت في صلاة الفجر وغيره)

۲۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ روایت بھی ہماری دلیل بنے گی اور یہ سند بے غبار ہے۔

(کذا قال الشيخ ابن القيم في المغام في الفتح، ۳۰۸/۱)

شافعیہ و مالکیہ کی دلیل:

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔ ”أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنّت في صلاة الصبح والمغرب“ (ترمذی، ۹۱۸)

جواب:

۱۔ یہ حدیث قنوت نازلہ پر محمول ہے۔

۲۔ لفظ ”کان“ استمرار و دوامی پر دلالت نہیں کرتا۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب سے یہ روایت منسوخ ہے۔

قوت نازل۔

خفیہ کے ہاں صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے، اور امام شافعیؒ کے ہاں پانچوں نمازوں میں۔

شافعیہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت "ان السببی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح و صلوۃ المغرب" سے فجر اور مغرب میں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو کہ ابوداؤد میں ہے اس سے ظہر اور عشاء کی نماز میں قوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں اسی طرح سنن ابی داؤد میں ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کی بھی ہے اس سے یہ عصر کی نماز میں قوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔ (ابوداؤد، ۲۱۳/۱، باب القوت فی الصلوات)

خفیہ کہتے ہیں کہ اکثر روایات فجر کی نماز میں قوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں اس لئے فجر کی نماز کی سنت ثابت ہوگی البتہ آپ نے جو روایات پیش کی ہیں یا اس جیسی دیگر روایات سے جواز ثابت ہو سکتا ہے اور جواز کے منکر ہم بھی نہیں ہیں۔

باب کیف الجلوس فی التشہد

أبو حنیفۃ، عن عاصم، عن أبیہ، عن وائل بن حجر قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ إذا جلس فی الصلوۃ اضطجع رجلہ الیسری وقعد علیہا ونصب رجلہ الیمنی۔ (ص: ۷۳)

تقدہ کی حیثیت۔

تقدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں:

۱۔ انفراش: ہائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا۔

۲۔ توڑک: ہائیں کوٹھے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لیتا جیسا کہ خفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔

حنفیہ کے ہاں مرد کیلئے دونوں قعدوں میں افتراش افضل ہے، امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں توڑک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو اس میں توڑک اور جس کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں توڑک افضل ہے۔
حنفیہ کے دلائل:

۱۔ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے: ”قدمت المدينة قلت: لأنظرون إني صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني لتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى يعني وعلى فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“
(ترمذی، ۶۵/۱)

۲۔ حضرت رفاعہؓ کی حدیث ہے: ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: للأعرابي إذا جلس، فاجلس على رجلك اليسرى“ (ابو داؤد، ۱/۱)
مالکیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ ”تورک کیا کرتے تھے۔ (موطاء الامام مالکؒ، ص ۷۳)

جواب:

۱۔ یہ عذر کی وجہ سے کرتے تھے۔

۲۔ ہمارے پاس افتراش کی مرفوع روایت موجود ہے لہذا آپ کا حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے مرفوع روایات کے مقابلہ میں استدلال درست نہیں۔
شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابو حنیفہ الساعدیؒ کی روایت ہے اس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے قعدہ میں افتراش کیا اور دوسرے قعدہ میں توڑک کیا۔

(ترمذی، ۶۵/۱)

جواب:

۱۔ یہ عذر یا بیان جواز پر محمول ہے۔ اور اس پر قرینہ احناف کی پیش کردہ مرفوع

روایات ہیں۔

عورتوں کیلئے عند الاحناف توڑک ہی افضل ہے اور اس پر دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔

باب ماجاء في التشهد

أبو حنيفة، عن أبي إسحاق، عن البراء، عن النبي صلى الله عليه وسلم،
كان يعلمنا التشهد، كما يعلم سورة من القرآن (ص: ۷۳)

چوتھیں صحابہ کرامؓ سے تشہد کے مختلف الفاظ مروی ہیں۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے جو بھی پڑھ لیا جائے جائز بہ الہدٰی افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو ترمذی میں موجود ہے ”عن عبد الله بن مسعود قال: علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قعدنا في الركعتين أن نقول ”التحيات لله والصلوات والطيبات“ الخ

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے تشہد کو ترجیح دی ہے ”التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك“ الخ باقی ابن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (موطا امام مالک، التشهد في الصلوة)

امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو کہ ترمذی میں مذکور ہے ”قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الخ باقی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (ترمذی، ۶۵/۱)

تشہد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی چند وجوہ ترجیح:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے

اس تشہد کی تعلیم میرا تھا پھر کر دی تھی جیسا کہ مسلم کی روایت میں موجود ہے اور یہ شدتِ اہتمام پر دلائل ہے نیز یہ روایت مسلسل باخذا لید بھی ہے۔ (معارف السنن، ۹۱۳)

۲۔ اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ حدیث ابن مسعودؓ سب سے اصح ہے۔

۳۔ تشہد ابن مسعودؓ کے الفاظ میں اختلاف نہیں ہے باقی تشہدات کے الفاظ میں اختلاف ہے تو مختلف فیہ سے متفق علیہ افضل ہونا چاہئے۔

ابو حنیفہ، عن حماد، عن ابراہیم، عن غلضة، عن ابن مسعود قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسلم عن یمنہ، السلام علیکم ورحمة اللہ حتی یرى شق وجهہ وعن یماره مثل ذلک، وفي رواية: حتی یرى بیاض خدہ الأيمن وعن شمالہ مثل ذلک۔ (ص: ۷۶-۷۸)

اس حدیث کی بناء پر جمہور کہتے ہیں کہ امام، مقتدی اور مسعود سب پر دو سلام پھیرنا واجب ہے ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اس کے بعد دائیں جانب تھوڑا سا مڑ جائے۔ اور مقتدی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے، دوسرا دائیں طرف اور تیسرا بائیں جانب پھیرے گا۔ اس بارے میں تفصیلی بحث مع دلائل کے ”باب ما جاء فی التسليم فی الصلوة“ کے تحت گزر چکی ہے۔

ابو حنیفہ، عن عطاء، عن ابن عباس: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی قاعداً وقائماً ومُخْتَبِئاً (ص: ۷۸)

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر، کھڑے ہو کر اور گھٹنوں پر مار کر نماز ادا فرمائی ہے۔ (یعنی مذکورہ تینوں حالتوں میں نماز پڑھنا ثابت ہے)۔

أبو حنيفة عن أبي سفيان عن الحسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى مُحْتَبِئاً مِنْ رَغَدٍ كَانَ بَيْنَهُ - (ص: ۷۸)

ترجمہ: حضرت حسنؑ (بصری) سے (مرسلًا) مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ میں درو کی جگہ سے گوٹ مار کر نماز ادا کی۔

محتبئاً:

حالت احتباء کی صورت اس طرح ہوتی ہے کہ دونوں گھٹنوں کو کھڑا کر کے پتلی کو پیٹ کے قریب کرنا اور پھر اس کے بعد کپڑے سے اسے باندھ لینا اس حال میں کہ انکی سریناز میں پر ہو۔ اور کبھی احتباء کپڑوں کے بجائے دونوں ہاتھوں سے پتلیوں کو پکڑ کر ہوتا ہے (عموماً جس جگہ ٹیک لگانے کی جگہ نہیں ہوتی وہاں لوگ اس طرح گوٹ مار کر بیٹھتے ہیں جیسے ہمارے زمانے میں بھی چند لوگ بیانات سنتے وقت اس طرح بیٹھتے ہیں)۔

حالت احتباء میں نفل نماز پڑھنا جائز ہے لیکن ضرورت کے وقت فرض بھی پڑھ سکتے ہیں جیسے کہ حضرت حسن بصریؑ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بناء پر حالت احتباء میں (گوٹ مار کر) نماز پڑھی تھی۔

باب ما جاء في الإقتداء بالقيام خلف الجالس

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم، لما مرض الذي قبض فيه فجلس النبي صلى الله عليه وسلم عن يسار أبي بكر وكان النبي صلى الله عليه وسلم حذاء بكرين وبكرين أكبر وأبكر فتكبر النبي صلى الله عليه وسلم الح (ص: ۷۹)

امام اگر عذر کی بناء پر بیٹھا ہوا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو نماز درست ہوگی یا نہیں؟

ا۔ ہ۔ ہلک کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں تو ایسی صورت میں امام قاعد کی اقتداء کر سکتے ہیں۔ یہی مسلک امام محمدؑ کا بھی ہے۔

امام احمدؒ اور طاہریہ کے نزدیک ایسے امام کی اقتداء جائز ہے، لیکن مقتدیوں کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے۔ لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔ اور یہی اکثر اہل علم کا مسلک ہے۔
حقیقہ اور شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ یہی مذکورہ حدیث ان کیلئے دلیل بنے گی اس حدیث میں واضح طور پر یہ بات موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور تمام صحابہ کرام نے کھڑے ہو کر اقتداء کی۔ یہ حدیث بخاری میں بھی موجود ہے۔ (بخاری، ۱۰۵۹ و ۹۶۰)
امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ امام شعبہؒ کی مرفوع روایت ہے جو مروی ہے: "لا یلزم من رحت بعدی جالساً" کہ کوئی آدمی میرے بعد قاعد کی اقتداء نہیں کرے۔
جواب:-

اس حدیث کا مدار جابرؓ پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے لہذا آپ کا اس ضعیف حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔
امام احمدؒ اور طاہریہ کی دلیل:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "إذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً أجمعون" (ترمذی، باب ما جاء إذا صلی الإمام قاعداً فصلوا قعوداً)
جواب:-

۱۔ یہ روایت منسوخ ہے کیونکہ یہ ۵ ہجری کا واقعہ ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکوڑے سے گر کر زخمی ہو گئے تھے اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور یہ ارشاد فرمایا تھا۔ اور جو حدیث ہم نے پیش کی ہے یہ مرض النوبات کا واقعہ ہے لہذا آپ کی پیش کردہ حدیث ہماری متادل روایت سے منسوخ ہوگی۔

باب ماجاء فی رخصة الخروج للنساء

ابو حنیفہ، عن حماد، عن ابراہیم عن الشعبي، عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی الخروج لصلوة الغدوة والعشاء للنساء فقال رجل إذا یصلونہ ذغلاً فقال ابن عمر أخبرک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول هذا (ص: ۸۱)

ابتداء عورتوں کو مسجد اور عید گاہ میں جانے کی اجازت تھی بلکہ عید گاہ میں تو حالت حیض میں بھی جانے کی اجازت تھی اگرچہ نماز میں نہ شریک ہوں جیسا کہ بخاری (۱۳۳) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”إِنَّ صَلَواتَهَا یَتَّبِعُا خَبرٌ من صَلَواتِها فی مستحْدی“ (اعلاء السنن، ۸/۸۸)

کہ عورت کا اپنے مکان میں نماز پڑھنا بہتر ہے، مسجد نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے سے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کے بعد بڑی حد تک عورتیں مسجد نبوی میں جانے سے رُک گئیں۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے اکثر نے زمانہ کے فساد کی وجہ سے عورتوں کو مسجد جانے سے منع کیا۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل“

(بخاری، ۱۳۵/۱)

کہ اگر آج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوتے اور عورتوں کی حالت ملاحظہ فرماتے تو عورتوں کو ہرگز مسجد جانے کی اجازت نہ ملتی جس طرح بنی اسرائیل کی عورتیں مسجد میں جانے سے روک دی گئی تھیں اسی طرح اس امت کی بھی عورتیں روک دی جاتیں۔ غور کی بات ہے کہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس دور میں موجود ہوتیں یا خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کوئی موجود ہوتا تو موجودہ عورتوں کے متعلق کیا رائے قائم کی جاتی۔ علماء کا منع فرمان ان روایات کی بناء پر ہے جس کی خود ساختہ دلائل کی بناء پر نہیں۔

باب ماجاء إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة

فابدءوا بالعشاء

أبو حنيفة، عن الزهري، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا نودي بالعشاء وأذن المؤذن فابدءوا بالعشاء (ص: ۸۱)۔

اس حدیث کے حکم پر تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اُسی موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائے گی۔ لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے کہ یہ حکم کیوں دیا گیا ہے؟

شافعیہ کے نزدیک علت احتیاج ہے یعنی کوئی شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں اسے کھانا ملنے کی امید بھی نہ ہو تو وہ پہلے کھانا کھالے۔ ذلک یہ کہ ہاں علت قلب طعام ہے یعنی جبکہ کھانا تھوڑا ہو اور نماز کے بعد اپنے کھانے کیلئے کچھ نہ بچے گا اندیشہ ہو تو پھر یہ حکم ہوگا کہ پہلے وہ کھانا کھالے۔

حنبلہ کے نزدیک علت خشوع و خضوع ہے کہ نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف گھبرائے گا اندیشہ ہو تو پھر پہلے کھانا کھایا جائے گا۔ اسی لئے امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: "لأن يكون طعم ما في كفه صلوة أحب الي من أن يكون صلوة في كفه طعم ما في كفه" (مرقاة، ۲: ۶۹)۔ "بیشتر در حق نماز میں لکھنا ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب کہ انسان بھوکا ہو اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دلی نہیں لگے گا۔

حنبلہ کی یہ تعلیل حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے مؤید ہے۔



باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده ثم یدرک الجماعة

أبو حنیفة، عن الہیثم، عن جابر بن الأسود أو الأسود بن جابر، عن أبیہ:
أن رجلاً صلیاً الظهر فی بیوتہما علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھما
یریان۔ أن الناس قد صلوٰا ثم اتیا المسجد فإذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی الصلوة فمعدا ناحیة من المسجد وھما یریان ان الصلوة لا تحل لھما فلما
انصرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وراھنما أرسل الیھما فحییٰ بہما
وقرا الصلوة ترعد محافة أن یموتا قد حدث فی أمر بہما شیء، فسألھما فاحبراہ
الخبیر فقال: إذا فعلتما ذلک فضلیا مع الناس واجعلوا الأولى ہی الفرض۔

(ص: ۸۱-۸۲)

جو شخص منفرد نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت
میں اسے جیت نقل شامل ہو جانا چاہئے۔ حدیث مذکورہ کی بناء پر یہ سنوں ہے۔

اذا فعلتما ذلک فضلیا مع الناس:

امام شافعی، امام احمد اس حکم کو پانچوں نمازوں کیلئے عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر
کسی بھی نماز میں اس طرح ہو کہ اکیلے نماز پڑھ لی پھر جماعت مل گئی تو اس میں شامل ہو سکتا
ہے۔ اور مغرب کی نماز چونکہ تین رکعتوں والی ہے اس وجہ سے تین رکعتیں امام کے ساتھ
پڑھ لے اور ایک رکعت اپنی طرف سے ملا کر پوری چار کر دے اس لئے کہ نقل کی تین رکعت
نہیں ہوتی۔ امام مالک نماز مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک نماز
مغرب میں جماعت میں شامل نہ ہو باقی چار نمازوں میں شامل ہو سکتا ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء کی نماز میں جماعت میں شامل ہو سکتا
ہے باقی نمازوں میں جماعت میں شمولیت کی اجازت نہیں ہے۔ اس لئے کہ فجر اور عصر کے
بعد نقل پڑھنا ممنوع ہے اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں اور تین رکعتوں کو نقل مشروع
نہیں۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ فِي أَهْلِكَ ثُمَّ اذْهَبْتَ الصَّلَاةَ فَصَلِّهَا إِلَّا الْفَجْرَ وَالْمَغْرِبَ“ اس حدیث میں فجر اور مغرب کی نمی تو صراحتاً ہے اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ علیٰ نمی دونوں میں مشترک ہے۔

(معارف السنن، ۲/۲۷۷، باب ما جاء في الرجل يصلّي وحده ثم يدرك الجماعة) ۲۔ وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نوافل سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں یہ سب حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔ اور بقول علامہ عینی کے یہ احادیث متواتر ہیں۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ مذکورہ بالا حدیث کے آخر میں ہے: ”أَذَا فَعَلْتُمَا ذَلِكَ فَصَلِّبَا مَعَ النَّاسِ وَاجْعَلَا الْأُولَى هِيَ الْفَرَضُ“ کہ جب گھر میں نماز پڑھنے کے بعد مسجد میں تمہیں جماعت مل جائے تو تم لوگوں کے ساتھ جماعت میں شامل ہو کر نماز پڑھو۔ دیکھو اس از نماز نبوی ﷺ میں کوئی قید نہیں ہے کہ فلاں وقت پڑھو اور فلاں وقت نہ پڑھو لہذا تمام نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ امام مالکؒ تین رکعت نفل نہ ہونے کی وجہ سے مغرب کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔

جواب:-

۱۔ یہ حدیث صحیحہ ہے اور نمی کی روایتِ عزمہ ہے لہذا ترجیحِ روایتِ عزمہ کو حاصل ہوگی۔

۲۔ ہماری پیش کردہ احادیث اس حدیث کیلئے تخصیص ہیں لہذا اس حدیث کا صدق صرف ظہر وعشاء ہیں۔



باب ماجاء في الإغتسال يوم الجمعة

أبو حنيفة عن يحيى، عن عمرو، عن عائشة قالت: كانوا يروحون إلى الجمعة وقد عرفوا وطلّحوا بالطين فقبل لهم: من راح إلى الجمعة فليغتسل۔ (ص: ۸۲)

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ کے دن غسل واجب نہیں بلکہ سنت ہے، البتہ ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ امام مالک کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت سرہب بن جبب کی روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل“ (ترمذی، ۱۱۱۸)

۲۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ فاحسن الوضوء، ثم أتى الجمعة فداها واستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلثة أيام“ (ترمذی، ۱۱۱۸)

قائلین وجوب کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من أتى الجمعة فليغتسل“ (ترمذی، ۱۱۱۸)

یہ حضرات ”فليغتسل“ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں۔

۲۔ حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے: ”أن رسول الله ﷺ قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم“ (بخاری، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲)

جواب:-

۱۔ غسل کا وجوب شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب عارض ختم ہوا تو وجوب

بھی ختم ہو گیا۔ اور اس پر دلیل مذکورہ بالا روایتیں ہیں۔

۲۔ جہاں امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استحباب پر محمول ہے۔

باب فی خروج النساء الی المصلی

أبو حنیفۃ، عن حماد، عن ابراہیم، عن سمع أم عطیہ تقول: رخص للنساء فی الخروج الی العیدین حتی لقد كانت البکر ان تخرجن فی الثوب الواحد حتی لقد كانت الحائض تخرج فتجلس فی عرض الناس یدعون ولا یصلین۔ (ص: ۸۵) عورتوں کے خروج للعیدین کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے بعض نے مطلقاً اجازت دی ہے اور بعض نے مطلقاً منع کیا ہے۔ اور بعض نے اس ممانعت کو ”شابات“ کے ساتھ خاص کیا ہے۔ لیکن عند الجہور رشتہ کو نہ ہی جمعہ و عیدین کیلئے ٹکٹے کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے اس لئے کہ ان کا ٹکٹہ قنہ کا سبب ہے۔ اور عجز کے حق میں اس مسدود کے نہ ہونے کی وجہ سے عیدین کیلئے ٹکٹے کی اجازت ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک عدم خروج افضل ہے۔ (معارف السنن، ۳/۲۲۶)

آنحضرت ﷺ نے حاکمہ عورتوں کو عیدین میں کیوں بلایا تھا؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاکمہ عورتوں کو احکام سکھانے اور دعا میں شرکت کیلئے عیدین میں بلایا تھا اس کے علاوہ ظاہراً کوئی مقصد نظر نہیں آتا ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مسلمانوں کی تعداد کم تھی اور وہ اس کا دور تھا کسی قنہ کا اندیشہ بھی نہیں ہوتا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں عورتوں کو نماز کیلئے آنے کی اجازت تھی لیکن اب چونکہ مسلمانوں کی تعداد بھی کثیر ہے اور قنہ کا خوف بھی غالب ہے لہذا عورتوں کو نماز کیلئے ٹکٹے کی اجازت نہیں ہوگی جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں: ”لو ادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل“

(موطأ امام مالک، ما جاء فی خروج النساء الی المساجد، بخاری ۱۲۵/۱۰)

باب التقصير في السفر

ابو حنیفہ، عن محمد بن المنکدر، عن أنس بن مالک قال: صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر أربعاً والعصر بذي الحليفة ركعتين۔
(ص: ۸۵-۸۶)

سفر میں نماز قصر کرنے کا شرعاً حکم کیا ہے؟

حنفیہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا عزیمت اور واجب ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا افضل اور اتمام جائز ہے۔ البتہ شافعیہ کے ہاں قصر رخصت اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”الصلوة اول ما فرضت ركعتان فأقرت صلوة السفر وأمنت صلوة الحضر“ (بخاری، ج ۱۳۸)
اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فرضۃ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت ہے نہ کہ رخصت۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ”إن الله عز وجل فرض الصلوة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين“
(نسائی، ۲۱۲/۱، کتاب تقصير الصلوة في السفر)

شواہد کے دلائل:-

۱۔ قرآن کریم کی آیت ہے: ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ“ اس آیت میں ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر واجب نہیں ہے۔

جواب:-

نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی کے بارے میں باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ”فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما“ حالانکہ سعی بالاتفاق واجب ہے۔
دلیل (۲)

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”ان النسبى صلى الله عليه وسلم كان يقصر فى السفر ويتم ويفطر ويصوم“

(سنن دارقطنی، ۱/۱۶۸، کتاب الصیام، باب القبلة للصائم)

جواب:-

اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہوتا ہے اس میں اتمام فرماتے، اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔
دلیل (۳)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

جواب:-

۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ میں اپنا گھر بنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنا لے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔
۲۔ حج کے موقع پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اگر آپؐ وہاں قصر کرتے تو خطرہ تھا کہ اعراب یوں سمجھتے کہ پوری نماز ہی دور رکعتیں ہیں۔ لہذا آپؐ نے ان کی تعلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا۔



باب ماجاء في الوتر سنة أم واجبة؟

أبو حنيفة، عن أبي يعقوب العبدی، عن حدثه، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله زادكم صلاة وهو وتر۔ (ص: ۸۶)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر واجب ہے اور احمد ثلاثہ و صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہ کے دلائل:-

۱۔ "إن الله زادكم صلاة وهو وتر" اسی طرح ایک اور روایت میں ہے: "إن الله افترض عليكم وزادكم الوتر" نماز وتر مزید ہے اور پانچ وقت کی نماز مزید علیہ ہے۔

چنانچہ اس حدیث سے وتر کی نماز فرض معلوم ہوتی ہے لیکن خبر واحدہ سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے واجب ہے۔

۲۔ حضرت ابو سعید خدری کی روایت ہے: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نام عن وتره أو نسيه فليصنه إذا أصبح أو ذكره" اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم سنن میں نہیں ہوتا بلکہ واجبات میں ہوتا ہے۔ (دارقطنی، ۲۴۲)

۳۔ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "فأوتروا يا اهل القرآن" یہاں صیغہ امر و وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔ اور اہل قرآن سے مراد مسلمان ہیں۔ (ترمذی، ۱۰۳۱)

جمہور کے دلائل:-

۱۔ وہ تمام روایات جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہیں وہ جمہور کیلئے دلیل بنے گی، جمہور کہتے ہیں کہ وتر اگر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہوتی۔

جواب:

- ۱۔ وتر عشاء کی نماز کے قوالیع میں سے ہے اس لئے اسے مستقل شمار نہیں کیا گیا ہے۔
- ۲۔ پانچ کا عدد فرض نمازوں کیلئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

دلیل (۲)

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: ”الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة ولكن من رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (ترمذی، ۱۰۳۱۰)

جواب:

- ۱۔ یہ ٹکڑا وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی ہے۔
- ۲۔ ہم بھی پانچ نمازوں کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر بھی نہیں کہتے ہیں۔

باب ما جاء في ركعات الوتر

أبو حنيفة، عن أبي سفيان، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: لا فصل في الوتر۔ (ص: ۹۱-۹۲)

وتر کی رکعت کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ کے ہاں وتر کی تین رکعات ہیں ایک سلام کے ساتھ۔ دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں عندا حنفیہ جائز نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں البتہ عام طور پر یہ حضرات وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے ہیں، دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔ حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت علیؓ کی روایت ہے: ”سكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ فيهن بفتح سور من المفصل، يقرأ في كل ركعة بثلاث سور“

آخر من قل هو الله احد“ (ترمذی، ۱۰۶۱، باب ما جاء فی النور ثلاث)

۲۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی النور بسبع اسم ربك الاعلیٰ وقل یا ایہا الکافرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة“ (ترمذی، ۱۰۶۱)

۳۔ مسند امام اعظم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث“ (مسند الامام الاعظم، ص: ۹۱)
ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

وہ تمام روایات جن میں ”اوتر برکعة“ سے لے کر ”اوتر بسبع“ تک کے الفاظ مروی ہیں ائمہ ثلاثہ ان سے استدلال کرتے ہیں۔
جواب:

روایات میں ”ایتر برکعة“ سے لے کر ”ایتر بسبع عشرة رکعة“ تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتر بسبع“ یا ”ایتر باحدى عشرة“ یا ”ایتر بثلاث عشرة رکعة“ وارد ہوئے ہیں ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں ایتر سے پوری صلاۃ الکیل مراد ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جو توحید ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہے وہی توحید ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی۔

تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلام کے ساتھ؟

اختلاف کہتے ہیں کہ ایک سلام کے ساتھ تھیں اور اس پر دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے تثلیث رکعات پر ذکر کی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعات مغرب کی نماز کی طرح ایک سلام کے ساتھ تین رکعتیں ادا فرماتے تھے، وگرنہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایات میں کہیں نہ کہیں ضرور ان دو سلاموں کا ذکر کرتے۔ البتہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت

عبداللہ بن عمرؓ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے تھے اور اس عمل کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرتے تھے، چنانچہ صحیح مسلم میں ان کی روایت ہے: ”الوتر رکعة من اخر الليل“ (مسلم، ۱/۲۵) ائمہ ثلاثہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کی بناء پر وتر کی تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ ادا کرنے کے قائل ہوئے ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ”الوتر رکعة من اخر الليل“ کا مطلب یہ ہے کہ تہجد کی شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت الگ پڑھی جائے۔ حنفیہ کی مذکورہ توجیہ کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ”الوتر رکعة من اخر الليل“ (مسلم، ۱/۲۵) سے ہوتی ہے وہ اس طرح کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی اس روایت کو حضرت ابن عمرؓ کی طرح ذکر کیا ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی ”الوتر رکعة من اخر الليل“ کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا یعنی وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ادا کی جائے۔

اسی طرح مذکورہ توجیہ کی بناء پر تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکل یکجہوڑنا پڑتا ہے۔

باب ماجاء فی مسجدنی المسہو قبل السلام أو بعد السلام

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة، أما الظهر وأما العصر ففراد لو نقص فلما فرغ وسلم فقبل له، أحدث في الصلاة أم نسي؟ قال: أنسي كما تنسون فإذا أنسيتم فذكروني ثم حول وجهه إلى القبلة وسجد مسجدني المسهر ونشهد فيها ثم سلم عن يمينه وعن شماله (ص: ۹۲)

سجدہ پہلے ہونا چاہیے یا بعد میں؟

حنفیہ کے نزدیک سجدہ پہلے مطلقاً بعد السلام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل

السلام، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر عیدہ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو عیدہ سہو قبل السلام ہوگا اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو پھر بعد السلام ہوگا یعنی ”اندال بالندال والقاف بالقاف“۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا اور جہاں بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل کیا جائے گا، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام کیا جائے گا بہر حال اگر ملائکہ کسی نہ کسی صورت میں عیدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً فقیل لہ: ازید فی الصلوۃ أم نسیت؟ فسجد سجدتین بعد ما سلم“ (ترمذی، ۹۰/۱)

۲۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ”لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم“ (ابوداؤد، ۱۵۷۱ باب فی نسی ان تشهد وهو حالس)

۳۔ سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت ہے: ”قال قال رسول اللہ ﷺ من شک فی صلواتہ فلیسجد سجدتین بعد ما یسلم“

(ابوداؤد، ۱۵۶۶ باب من قال بعد التسليم)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے جس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولی چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام عیدہ فرمایا۔

(ترمذی، ۸۹/۱)

۲۔ ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم فسجد

فسجد سجدتین ثم تشهد ثم سلم (ترمذی، ۹۰/۱)

جواب:

۱۔ یہ بیان جواز پر محمول ہے۔

۲۔ ہمارے پاس قولی اور فعلی دونوں احادیث ہیں آپ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں اور قولی احادیث نسبت فعلی احادیث کے رائج ہوتی ہیں لہذا حنفیہ کا مسلک رائج ہوا۔

باب ماجاء في سجود القرآن

أبو حنيفة، عن سماك، عن عياض الأشعري، عن أبي موسى الأشعري أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد في حق. (ص: ۹۲)

سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستنون ہے۔
حنفیہ کی دلیل:-

پورے قرآن کریم میں آیات سجدہ تین قسم پر ہیں۔

۱۔ وہ آیات کہ جن میں سجدہ کا امر ہے اور مطلق امر واجب کیلئے ہے۔

۲۔ سجدہ سے کفار کے انکار کا ذکر ہے اور کفار کی مخالفت واجب ہے۔

۳۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سجدہ کا ذکر ہے جیسے سورہ مریم میں ہے: "اذا تسلى

عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا" (سورہ مریم: ۵۸) اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ

والسلام کی اقتداء لازم ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ سجدہ تلاوت واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ عن زيد بن ثابت قال: قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم والنجم

فلم يسجد فيهما. (بخاری، ۱/۱۴۶)

جواب:-

یہاں جموع علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

بجدہ تلاوت کل کتنے ہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک کل بجدہ باری تلاوت چودہ ہیں البتہ ان کی تعین میں کچھ اختلاف ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سورۃ ”ص“ میں بجدہ نہیں ہے، سورہ حج میں دو بجدے ہیں۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ سورۃ ”ص“ میں بجدہ ہے اور سورۃ حج میں صرف ایک بجدہ ہے۔
حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر “ص” فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه الخ“ (ابوداؤد، باب السجود، ص ۱۲۸)۔
اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سورۃ ص کا بجدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

۲۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: ”سكان ابن عباس لا يرى في سورة الحج الا سجدة واحدة الاولى“ (مؤطا امام محمدؒ، ص: ۱۲۸، باب سجود القرآن)۔
اس سے معلوم ہوا کہ سورۃ حج میں ایک بجدہ ہے۔

شافعیہ کی دلیل:-

سورۃ ص کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”قال: رأيت رسول الله ﷺ يسجد في “ص” قال ابن عباس: وليست من عزائم السجود“ (ترمذی، ۱۲۷۱)۔

جواب:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بجدہ کرنا ثابت ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل حق بالاتباع ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ نے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

ارشادِ انبائی میں موجود ہے: ”سجدھا داؤد توبۃ و نسجدھا شکراً“۔
(سنن القسائی، ۱۵۲/۱، باب سجود القرآن الحمدی من)

دیکھ (۲)

سورة حج کے دوسرے سجدہ کے بارے میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: ”قلت یا رسول اللہ! فضلت سورة الحج بان فیہا سجدتین، قال: نعم، فمن لم یسجدھما فلا یقرأھما“ (ترمذی، ۱۲۸) جواب:

اس حدیث کا تمام ترجمہ ”ابن امیہ“ پر ہے اور ”ابن امیہ“ ضعیف راوی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک کل سجدہ ہائے تلاوت گیارہ ہیں۔ سورة الحج کا دوسرا سجدہ، سورة النجم، سورة الانشقاق اور سورة الحلق کے سجدوں کو یہ منسوخ سمجھتے ہیں۔

مسألة کلام فی الصلوة

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراہیم، عن أبی وال، عن عبد اللہ بن مسعود أنه لما قدم من أوض الحبشة سلم علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلی فلم یردّ علیہ السلام فلما انصرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ابن مسعود: اعوذ باللہ من سخط نعمة اللہ، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: وما ذلک؟ قال: سلمت علیک فلم تردّ علیّ قال: ان فی الصلوة لشغلاً، قال: فلم تردّ السلام علی احد من یومئذ۔ (ص: ۹۲-۹۳)

کلام فی الصلوة کی شرعی حیثیت:-

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عہد یا نسیان، جہل عن الحکم ہو یا خطا، اصلاح صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو ہر صورت مقصد صلوٰۃ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کلام فی الصلوٰۃ اگر اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو تو مقصد صلوٰۃ نہیں۔ امام مالکؒ کا دوسرا قول حنفیہ

کے مطابق ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیا نا ہو یا جہلی عن العلم ہو تو وہ مفید صلوۃ نہیں بشرطیکہ قلیل ہو۔ امام احمد سے چار اقوال مروی ہیں: تین قول مذہب ملاشی کی طرح ہیں یعنی ہر مذہب کی طرح ایک قول ہے اور چوتھا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفید صلوۃ ہوگا اور اگر یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہوگئی ہے پھر بعد میں اسے کسی طرح معلوم ہوا کہ اس کی نماز ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو ایسا کلام مفید صلوۃ نہیں ہوگا۔

ائمہ ملاشی کی دلیل:-

۱۔ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا تو حضرت ذوالیدین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ”أفصبرت المصلوة أم نسيت يا رسول الله“ کہ نماز میں کی ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے پوچھا کہ ذوالیدین کیا صحیح کہہ رہے ہیں؟ جواب میں انہوں نے ذوالیدین کی تصدیق کی کہ ذوالیدین صحیح کہہ رہے ہیں نماز میں کی ہوئی ہے پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے مزید دو رکعت پڑھائی پھر سجدہ سو کیا۔ (ترمذی، ۹۱۱)

امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ کلام اصلاً صلوۃ کیلئے تھا، امام شافعی فرماتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جہلی عن العلم تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیا نا تھا، امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ بات حیرت یہ سمجھ کر ہوئی تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے۔

جواب:-

یہ واقعہ کلام فی المصلوۃ کے منسوخ ہونے سے پہلے کا ہے اس سے آپ حضرات کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہ منسوخ ہے۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ ”وقوموا للہ فانتہن“ (سورۃ البقرہ: ۲۳۸) یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں۔

۲۔ مسلم شریف میں حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”سکنا فتکلم فی

الصلوة يكلم الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت "وقوموا لله قانتين" فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام" (مسلم، ۲۰۴۱)

۳۔ مسئلہ امام اعظم میں موجود حضرت عبداللہ بن مسعود کی زیر بحث روایت یہ بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

ان تمام دلائل کی وجہ سے حنفیہ کہتے ہیں کہ کلام فی الصلوة منسوخ ہے اور حدیث ذوالیدین بھی منسوخ ہے۔

باب ما جاء لا يقطع الصلوة شيء

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود بن يزيد أنه سأل عائشة عما يقطع الصلوة، فقالت: يا أهل العراق! ترعمون أن الحمار والكلب والنسور يقطعون الصلوة، فترتموننا بهم؟ إنا ما استطعنا! كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وأنا نائمة إني جنبه عليه ثوب جانبه عليّ۔ (ص: ۹۳)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نمازی کے سامنے سے عورت، کتا، گدھا، وغیرہ کے گزرنے سے نماز منقطع نہیں ہوتی۔ امام احمدی مشہور روایت کے مطابق کلب اسو قاطع صلوٰۃ ہے البتہ عورت و ہمارے بارے میں یہ توقف فرماتے ہیں۔ اہل ظاہر کے ہاں تینوں قاطع صلوٰۃ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "إن رسول الله ﷺ كان يصلي وهي بينه وبين القبلة على فراش أهله اعتراض الحنابلة" (بخاری، ۵۶۱۱)

۲۔ حضرت ابن عباس کی روایت ہے: "كنت رديف الفضل عليّ اثنان فحشا والنسبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه يعني، قال: فزولنا عنها فوصلنا الصف فمُرت بين أيديهم فلم تقطع صلواتهم۔ (ترمذی، ۷۹۱۰)

۳۔ عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقطع

الصلوۃ شیء۔ (ابوداؤد، ۱/۱۱۳)

امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل:

۱۔ حضرت ابوہریرہؓ روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا صلى الرجل وليس بين يديه كاخيرة الرجل أو كواسطة الرجل قطع صلواته انكلب الاسود والعمرة والحمار۔ (ترمذی، ۷۹۱۱)

جواب:

۱۔ قطع سے قطع خشوع صلوة مراد ہے۔

۲۔ مذکورہ بالا احادیث سے یہ منسوخ ہے۔

باب ماجاء في صلوة الكسوف

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله قال: إنكسفت الشمس يوم مات إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فخطب فقال: إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا تكسفن لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فاضلوا واحملوا الله وكبروه وسبحوه حتى ينجلي أيهما إنكسف ثم نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين۔ (ص: ۹۳)

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں بحر عرف میں یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا اور خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے۔

صلوۃ الکسوف کی شرعی حیثیت:-

جمہور اسے سنت مؤکدہ کہتے ہیں البتہ حنفیہ میں سے بعض اس کے وجوب کے بھی قائل ہیں جبکہ امام مالکؒ اسے جمعہ کا ورد دیتے ہیں۔ (معارف السنن، ۲۵۵)

حنفیہ کہتے ہیں کہ صلوۃ کسوف عام نمازوں کی طرح ہیں لہذا اس موقع پر دو رکعتیں

معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی، اور اگر خلافت کے ہاں صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت میں دو رکوع کئے جائیں گے۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت قیسہ بن خمارق ہلائی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَصَلُّوا كَمَا حَدَّثَ صَلَوةً مَكْتُوبَةً صَلَّيْتُمُوهَا" (نسائی، ۲۱۹/۱)

یعنی جب تم ان نشانوں میں سے کچھ دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسے تھوڑی دیر پہلے تم نے ابھی فرض نماز پڑھی تھی۔ حدیث پاک میں "أَحَدُتْ صَلَوةً مَكْتُوبَةً صَلَّيْتُمُوهَا" سے فجر کی نماز مراد ہے اور اس کی دلیل بخاری شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس میں ہے کہ صلوٰۃ کسوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کے وقت ادا کی تھی (بخاری، ۱۳۳۱) لہذا تھوڑی دیر پہلے پڑھی جانے والی نماز سے فجر کی نماز مراد ہوگی۔ اور فجر کی نماز میں ایک رکوع ہوتا ہے اس طرح حنفیہ کی بات صحیح ثابت ہوگئی کہ صلوٰۃ کسوف میں عام نمازوں کی طرح ایک رکوع ہوگا۔

اگر خلافت کی دلیل:-

۱۔ مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی روایت ہے اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ وابن العاصؓ کی روایت ہے ان میں دو رکوع کی تصریح ہے۔

جواب:-

یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعات تھیں اور ان کی اہمیت عام نمازوں کے رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان کو شمار کر کے ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا۔

باب ماجاء فی صلاة الاستخارة

أبو حنیفہ، عن ناصح، عن یحیٰ، عن أبی سلمہ، عن أبی ہریرۃ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارة کما یعلمنا السورة من القرآن۔ (ص: ۹۵)

استخارہ دو جانبوں میں سے کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا ہے بشرطیکہ دونوں جانب ہر مباح میں سے ہو۔ واجب اور مندوب کے کرنے اور حرام و مکروہ کے ترک کیلئے استخارہ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے استخارہ کر سکتے ہیں۔ (معارف السنن، ۳/۲۷۸)

کسی کو جب بھی کوئی اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز بیہ لفظ پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے۔ جب استخارہ کے اندر باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو گا اور صدقِ دل سے اپنے پروردگار سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا تو یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی رہنمائی اور مدد نہ کرے۔

احادیثِ مبارکہ میں استخارہ کی ترغیب و تعلیم کا ذکر تو ہے لیکن یہ بات کہیں موجود نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کی طرف سے استخارہ کے بعد رہنمائی اور مدد کی صورت کیا ہوگی۔ لیکن علماء و صلحاء کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی نفی اشارہ کے ذریعہ ہوتی ہے اور بسا اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ دل اس کام کے کرنے یا نہ کرنے پر مطمئن ہو جاتا ہے۔ اگر استخارہ کے بعد بھی تذبذب کی کیفیت رہے تو بار بار استخارہ کیا جائے جب تک دل کسی ایک جانب مطمئن نہ ہو کوئی قدم نہ اٹھایا جائے۔ (معارف الحدیث، ۳/۶۵)



باب ماجاء فی صلوۃ الضحی

ابو حنیفہ، عن الحارث، عن ابی صالح، عن أم ہانی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکة وضع لأمته ودعا بماء فصبہ علیہ ثم دعا بثوب واحد فصلی فیہ، زاد فی رواية: متوشحاً..... قال ابو حنیفہ: وہی الضحی۔

(ص: ۹۵-۹۶)

صلوۃ الضحی چاشت کی نماز کو کہتے ہیں تہجد کی طرح اس کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، دو رکعت سے لے کر بارہ رکعت تک جتنی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ چاشت کی نماز کو صلاۃ الاذانین بھی کہتے ہیں اگرچہ عرفہ، عام میں ست رکعات بعد المغرب کو صلاۃ الاذانین کہا جاتا ہے۔

صلوۃ الضحی کی شرعی حیثیت:-

اکثر شوافع اسے سننِ راتہ میں شمار کرتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ اسے مستحب کہتے ہیں اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اہمیت نہیں فرمائی ہے۔ اور اس کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحی حتی نقول: لا یدع ویدعها حتی نقول: لا یصلی“ (ترمذی، ۱۰۸۱) لا تجعلوها قبورا کا مطلب:

ابو حنیفہ، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی بیوتکم ولا تجعلوها قبورا۔ (ص: ۹۹)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قبرستان ذکر و اذکار سے خالی ہوئے ہیں اس طرح اپنے گھروں کو نہ بناؤ بلکہ اپنے گھروں میں عبادت نافلہ کا اہتمام کرو تا کہ تمہارے گھر میں برکتیں نازل ہوں۔ (انوار المحمود، ۱۰۷۱، ادارۃ القرآن کراچی)

ابو حنیفہ، عن علقمہ، عن ابن بربدہ، عن ایہ قال: أُلحِدَ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وأُخذَ من قِبَلِ القِبْلَةِ ونُصِبَ علیہ اللبنُ نَصْباً۔ (ص: ۱۰۲)

قبر کی دو قسمیں ہیں: لحد، شق

لحد: بظنی قبر کو کہتے ہیں جسے پہلے صندوق کی طرح کھودتے ہیں پھر ایک طرف کھودتے ہیں اور یہ سخت زمین میں بنائی جاتی ہے جیسے مدینہ کی زمین۔

شق: صندوقی قبر کو کہتے ہیں جسے صندوق کی طرح بالکل سیدھا کھودا جاتا ہے اور یہ نرم زمین میں بنائی جاتی ہے۔

خواتین اور مردوں کیلئے زیارت قبور سے متعلق حکم:

أبو حنیفة، عن علقمة بن مرثد وحماد أنهما حدثاه عن عبد الله بن بريدة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: كنت نهيتكم عن القبور أن تزوروها فزوروها ولا تقولوا هجرا۔ (ص: ۱۰۶)

ایک دوسری حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لَمَنْ اللَّهُ زَوَارَاتُ الْمَقْبُورِ" (مشکوٰۃ المصابیح، ۱/۱۵۳) ان دو حدیثوں کی وجہ سے اس مسئلہ میں عورتوں کیلئے زیارت قبور کی اجازت ہے یا نہیں؟ دو قول ہیں: بعض حضرات نے مخالفت کو صرف مردوں کے حق میں منسوخ مان کر عورتوں کے حق میں ممانعت کو بدستور باقی مانا اور موجب لعنت قرار دیا ہے۔ اور بعض علماء نے ممانعت کو عورتوں کے حق میں بھی بدستور منسوخ مان کر ان کیلئے زیارت قبور کو فی نفسہ تو جائز قرار دیا ہے لیکن عورتیں اگر زیارت قبور کیلئے قبرستان جائیں تو اس میں دوسرے مفاسد کثیر ہیں مثلاً بے پردگی ہوگی، قبور کو دیکھنے کے بعد خاص کر جبکہ وہ فن کے اعزہ و اقارب، اولاد، والدین، شوہر وغیرہ کی قبریں ہوں بے صبری کے ساتھ چلا کر روئیں گی، اگر وہ بزرگوں کی قبریں ہوں تو وہ مختلف بدعات کریں گی، غرض شرکیات اور دیگر محرمات میں مبتلا ہوں گی جیسا کہ علامہ ابولیا اللہ کے حوازیات پر بہت سے مقامات پر ہوتا ہے۔ اس لئے عورتوں کو زیارت قبور کیلئے جانے سے منع فرماتے ہیں کہ ایک مستحب کی خاطر کسی ناجائز چیز کو برداشت نہیں کیا جاسکتا اور جن مردوں کا حال بھی عورتوں کی طرح ہو ان کو بھی منع کیا جائے گا۔

البتہ علامہ شامی فرماتے ہیں: "فلا بأس إذا كن العجائز، ويكره إذا كن

شواہد کحضور الجماعة في المساجد وهو توفيق حسن" (رد المحتار، ۲/۲۲۲)
 کہ یوڑھی عورتوں کیلئے اجازت ہے اور جوان عورتوں کیلئے جس طرح عام نمازوں
 کیلئے مساجد میں آنا مکروہ ہے اسی طرح زیارت قبور کیلئے آنا بھی مکروہ ہے اور اسی قول کو
 علامہ شامی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے۔

نیز یوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت اس وقت ہوگی جبکہ وہ باپردہ صابروہوں اور محرم
 ساتھ ہو، اور کسی تختہ کا خوف بھی نہ ہو، ورنہ یوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت نہیں ہوگی۔
 زیارت قبر کے وقت میت کے سر کی جانب کھڑے ہونا چاہیے یا پیر کی جانب؟
 علامہ شامی فرماتے ہیں: "يأتي الزائر من قبلي رجلى الموتي لامن قبل رأسه"

(رد المحتار، ۲/۲۲۲)

کہ زیارت کرنے والا میت کے سر کی جانب کھڑے ہو کر زیارت نہ کرے بلکہ پیر کی
 جانب کھڑا ہو۔



کتاب الزکوۃ

زکوۃ کے لغوی معنی ”طہارت اور پاکیزگی“ کے آتے ہیں اور زکوۃ کو زکوۃ اس لئے کہتے ہیں کہ زکوۃ کے نکالنے سے بقیہ مال پاک ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ایک معنی ”نماء“ یعنی بڑھوتری کے بھی آتے ہیں اس لئے کہ زکوۃ ادا کرنے سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔

أبو حنیفۃ، عن عطاء، عن ابن عمر قال: قال رسول اللہ ﷺ الركاز ما رکزہ اللہ تعالیٰ فی المعادن الذی ینبت فی الأرض۔ (ص: ۱۰۶)

”رکاز“ میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے ایک حدیث کا سمجھ لینا ضروری ہے جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الْعَجَمَاءُ جَزَعُهَا جُبَارٌ وَالْمَعْدَنُ جِبَارٌ وَالْبِیْرُ جُبَارٌ وَفِی الرِّكَازِ الْخُمْسُ“ (ترمذی، ۱۳۹۱)

”عجماء“ کے معنی حیوان کے اور ”جبار“ کے معنی ”ہڈر“ کے ہیں۔ یعنی اگر کوئی حیوان کسی کو مار کر زخمی کر دے تو یہ زخم ہڈر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہیں۔

”المعدن جبار“ خفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اسے کوئی زخم آ جائے تو اس کا خون ہڈر ہے۔ صاحب معدن پر کوئی ضامن نہیں یہ تشریح خفیہ نے کی ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکوۃ یعنی خمس وغیرہ کچھ بھی نہیں ہوگا۔

”اللبیر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنوئیں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو اس کا خون بھی ہڈر ہے۔

”رکاز“ لغز مرکوز کے معنی میں ہے یہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن

کی گئی ہو، اس میں مدفون خزانہ بھی داخل ہے۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ”رکاز“ میں خمس ہوگا اختلاف اس پر ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے اور اس پر خمس ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک شامل نہیں ہے اور اس پر کچھ بھی نہیں ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ لسان العرب میں ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ”رکاز“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے (لسان العرب، ۲۲۳/۷) نیز علامہ ابن الاثیر جزریؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
”لن یسرکاز الخمس قبل: وما الرکاز یا رسول اللہ؟ قال: الذہب الذی سہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت“ (عمدة القاری، ۱۰۳۹، باب فی الرکاز الخمس)
اس کے علاوہ مستند امام اعظمؒ کی مذکورہ بالا روایت بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنتے گی۔
شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ ”المعدن جبار“ اس کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکاۃ نہیں اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث پاک کے اندر معدن اور رکاز کو جدا جدا کر کیا گیا ہے اس لئے یہ دونوں علیحدہ چیزیں ہیں لہذا معدن رکاز میں داخل نہیں ہے اور اس پر زکاۃ بھی نہیں ہے، اگر معدن رکاز میں داخل ہوتا تو پھر اسے علیحدہ بیان نہیں کیا جاتا۔
جواب:-

۱۔ ”المعدن جبار“ کی یہ تفسیر کہ ”معدن پر زکاۃ نہیں“ حدیث پاک کے سیاق و سباق کے خلاف ہے اس لئے کہ حدیث کے اس جملہ سے پہلے اور بعد میں بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے اس وجہ سے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ”معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونے پر ہے۔“

کتاب الصوم

صوم کا لغوی اور اصطلاحی معنی :-

صوم لغة اسناک کہ کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں ”هو الامساك عن المفطرات الثلاثة نهاراً مع النية“ (البتایہ شرح الہدایہ، ۳/۳۲)

مفطرات ثلاثہ سے مراد کھانا، پینا اور جماع ہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، يقول اللہ تعالیٰ:

کل عمل ابن آدم له إلا الصوم فهو لي وأنا أجزي به۔ (ص: ۱۰۷)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ابن آدم کے تمام اعمال اس کے واسطے ہیں سوائے روزہ کے وہ میرے لئے ہیں، اور میں خود اس کا بدلہ عطا کروں گا۔

اس حدیث پاک کا مقصد روزہ کی فضیلت بیان کرنا ہے۔

فہو لی: اسی الصوم لی۔ کیا مطلب ہے؟ عبادات تو تمام اللہ کیلئے ہیں پھر کیا خصوصیت ہے کہ روزہ کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی؟ اس کی متعدد توضیحات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ روزہ ایسی عبادت ہے کہ اس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ دیگر عبادات ظاہرہ میں ریاء کا خطرہ ہے۔ اس لئے اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ہے۔

۲۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”الصوم أحب العبادات إليّ والاعظم عندي“

۳۔ ”الصوم لی“ میں باری تعالیٰ کی طرف نسبت تعظیم کیلئے ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے ”بیت اللہ“ حالانکہ تمام ہر اللہ تعالیٰ ہی کے ہیں۔

”انا أجزي به“:

روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے کہ جس کے بارے میں سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی مطلع

نہیں ہوتا یہاں تک کہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے۔ حافظ صاحبؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ یہ ”کرنا کا تہین“ کے کھینے میں بھی نہیں آتا تو ”اَنَا أَحْزَى بِهِ“ کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ روزہ کا بدلہ بلا واسطہ ملائکہ کے ہم خود عطا کریں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کا بدلہ میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا۔ یہ تمام توجیہات فتح الباری ”باب فضل الصوم“ میں موجود ہیں۔

عن أم هانئ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من مؤمن جاع يوماً فاحتسب المحارم ولم يأكل مال المسلمين باطلاً إلا أطعمه الله تعالى من ثمار الجنة۔ (ص: ۱۰۷)

حضرت ام ہانیؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو بھی مومن دن بھر بھوکا رہے اور حرام کاموں سے اجتناب کرے اور مسلمانوں کا مال باطل طریقے سے نہ کھائے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے پھل کھلائیں گے۔

حدیث پاک میں ”جاء يوماً“ سے روزہ دار مراد ہے اور اگر کوئی آدمی ویسے ہی بھوکا رہا اور حرام کام (مثلاً غیبت، چوری وغیرہ) سے بچا رہا تو یہ بھی مراد ہو سکتا ہے۔ دونوں احتمال ہیں اور اس دوسرے احتمال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب بغیر روزہ کے بھوکا رہنے اور حرام کام سے بچنے پر باری تعالیٰ یہ فضائل عطا فرمائیں گے تو جو شخص روزہ رکھ کر ان منہیات سے بچے گا تو باری تعالیٰ اس کو کتنے زیادہ انعام و اکرام سے نوازیں گے۔ اور اس شخص کا مقام غیر روزہ دار سے یقیناً بلند و بالا ہوگا۔

باب ماجاء في صوم يوم عاشوراء

أبو حنيفة، عن إبراهيم، عن أبيه، عن حميد بن عبد الرحمن الحميري، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لرجل من أصحابه يوم عاشوراء مرقومٌ فليصوموا هذا اليوم، قال: إنهم طعموا، قال: وإن كانوا قد طعموا۔ (ص: ۱۰۷)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشوراء مستحب ہے اور اس بات پر بھی سب متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے

اسے رکھا کرتے تھے لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ صوم یوم عاشوراء یہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے فرض تھا یا نہیں؟

امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ پہلے فرض تھا پھر صیام رمضان کی فرضیت کے بعد منسوخ ہو گیا اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔ (عمدة القاری، ۱۱/۱۱۸)

شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ پہلے سنت تھا اور صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صرف استحباب رہ گیا اور ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے۔ پھر چونکہ صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صوم یوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب علماء کورہ اختلاف کا کوئی شرعہ ظاہر نہیں ہوگا۔

أبو حنیفة، عن الہیثم، عن موسیٰ بن طلحة، عن ابن اخونکبة، عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: أثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بأرب، فأمر أصحابہ، فاکلوا وقال للذی جاء بها مالک لا تأکل منها، قال انی صائم، قال: وما صومک؟ قال: نطوع، قال: فهل البیض؟ (ص: ۱۰۷-۱۰۸)

فہلا البیض: ایام بیض چاند کے مہینہ کی ۱۳، ۱۴، ۱۵ تاریخ کو کہتے ہیں۔ علامہ شافعیؒ نے لکھا ہے کہ ان تاریخوں میں چاند مکمل دروشت ہوتا ہے اس لئے ان ایام کو ایام بیض کہتے ہیں۔ گویا کہ اس کی روشنی کو سفیدی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

باب ماجاء فی الأذان باللیل

أبو حنیفة، عن عبد اللہ، عن ابن عمر قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنہ لا ینادی بلیل، فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن أم مکتوم فإنه یؤذن وقد حلت الصلوة۔ (ص: ۱۰۸)

اس حدیث پاک میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہ بن ام مکتوم صبح کے وقت، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیح ابن

تذکرہ اور طحاوی کے حوالہ سے حضرت امیرؑ سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے کہ ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کو۔

اس تنازع کا جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں اور بات دراصل یہ ہے کہ ابتداءً ابن ام مکتومؓ رات کے وقت اور حضرت بلالؓ صبح کے وقت اذان دیتے تھے لیکن جب حضرت بلالؓ کی بینائی کمزور ہو گئی اور ایک دو مرتبہ انہوں نے طلوع فجر سے قبل اذان دے دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذنوں کی ترتیب بدل دی حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر مقرر فرمایا اور حضرت ابن ام مکتومؓ کو صبح کے وقت اذان پر۔ اس لئے کہ ابن ام مکتومؓ ناچینا تھے انہیں خود صبح کے ہونے کا علم نہیں ہوتا تھا بلکہ جب لوگ ”اصبحت اصبح“ کہتے تھے تو اس وقت یہ اذان دیتے تھے۔

فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

امیرؑ، علامہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فجر کی اذان وقت سے پہلے دی جاسکتی ہے اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں ہے لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے اگر کسی اور نماز میں ایسا کر لیا تو اعادہ لازمی ہوگا۔ جبکہ امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہوگا۔

حنفیہ کے دلائل :-

۱۔ حضرت بلالؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر، هكذا ومثله يديه عرضاً“

(ابوراد، ۱/۹۰، باب فی الاذان قبل دخول الوقت)

۲۔ بیہقی کی روایت ہے: ”انه صلى الله عليه وسلم قال: يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر“ (اعلاء السنن، جلد ۱، باب ان لا يؤذن قبل الفجر)

۳۔ حضرت مالک رحمہ اللہ عنہا کی روایت ہے: ”عصا بنت مسكان بنو قننون حتى ينفجر الفجر“ (مصنف ابن ابی شیبہ، جلد ۱، باب من كره ان يؤذن قبل الفجر)

۴۔ قیاس کے لحاظ سے بھی احناف کا مسلک نہایت منہبوط و مستحکم ہے اسلئے کہ یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلان وقت صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل :-

۱۔ ان حضرات کے پاس صرف ایک دلیل ہے اور وہ دلیل یہی مسند امام اعظمؒ والی روایت ہے کہ حضرت بلالؓ رات کو اذان دیتے تھے۔ اس روایت کو امام ترمذیؒ نے بھی اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔

جواب :-

۱۔ حضرت بلالؓ رات کے وقت سحری کی اذان دیتے تھے یہی وجہ ہے کہ عہد رسالت میں بھی اذان باللیل پر اکتفاء نہیں کیا گیا اور جن روایات میں اذان باللیل کا ذکر ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی۔

۲۔ پورے ذخیرہ احادیث میں کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ہے کہ جس میں صرف اذان باللیل پر اکتفاء کا ذکر ہو۔ لہذا ائمہ ثلاثہ کا حضرت بلالؓ کے رات کے وقت اذان دینے والی روایت سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کو اذان کیوں دی جاتی تھی؟

حنفیہ نو اہل کیلئے اذان کو شروع نہیں مانتے ہیں اس لئے حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دومرچہ اذان صرف رمضان میں، واکرتی تھی، اور اس کا مقصد سحری کے لئے بیدار کرنا ہوتا تھا (آثار السنن ج ۵: ۷، باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ)

چنانچہ حدیث باب کا یہ جملہ ”فکلموا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم“ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

باب ماجاء فی الحجامة للصائم

ابو حنیفہ، عن ابی التوائر ویقال لہ أبو السوراء وهو السلمی، عن ابن حاضن: عن ابن عباس أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احتجم بالقاحۃ وهو صائم۔ (ص: ۱۰۸)

امام اعظم ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور کے نزدیک حجامت سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہ عمل مکروہ بھی نہیں ہے۔ امام احمد کے نزدیک مفید صوم ہے اور امام ابو زاعلی کے نزدیک حجامت مفید صوم نہیں البتہ مکروہ ہے۔ جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال: احتجم رسول اللہ ﷺ وهو محرم صائم" (ترمذی، ۱۶۲۸)

۲۔ "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم" (بخاری، ۴۶۰۱)

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت، یہ بھی جمہور کی دلیل ہے۔ امام احمد کی دلیل:-

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "افطر الحاجم والمحجوم" (سنن ترمذی، ۱۶۰۷) جواب:

۱۔ حدیث پاک میں "افطر" "کاد ان يفطر" کے معنی میں ہے یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے۔ "حاجم" کو اسلئے کہ وہ خون چوسے گا تو اس کے حلق میں خون جانے کا خطرہ ہے۔ اور "محجوم" کو اس لئے کہ اسے حجامت کرانے کی وجہ سے کمزوری ہو جاتی ہے پھر وہ مجبوراً روزہ توڑ دیتا ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ”الحاجہ والمحجوم“ میں الق لام عہد کا ہے اور اس سے مراد وہ شخصوں آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے تو ان دونوں کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ہے اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اسی ضیاع ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی۔ (طحاوی، باب الصائم یحجم)

۳۔ یہ حدیث مندرجہ ہے اور ناخ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جسے حنفیہ نے اپنے الاکل میں ذکر کیا ہے۔ اسی طرح حضرت انسؓ کی روایت جو مسند میں ہے: عن انس بن مالک: احتجم السبیل ۱۰۸ بعد ما قال: أفطر الحاجم والمحجوم (مسند الامام الاعظم، ص: ۱۰۸) یہ روایت بھی حضرت رفیعؓ کی روایت کے منسوخ ہونے پر واضح ہے۔

باب من جاء فی الصوم فی السفر

أبو حنيفة، عن أبيه عن حماد بن عمار عن أنس بن مالك قال: خرج رسول الله ﷺ إلى مكة فأتاه رعايا من بني النضير فأتاهم في شهر رمضان من المدينة إلى مكة فقام حتى أتى فديرا، فسأله الناس إليه الحج، فأنظر، فلم يرل منظر حتى أتى مكة. (ص: ۱۰۹)

اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن اگر شدید مشقت کا خوف ہو تو روزہ نہ رکھنا افضل ہے، امام احمدؒ کے نزدیک سفر میں اولاً افضل ہے چاہے مشقت کا خوف ہو یا نہ ہو۔ اور بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا جائز ہے۔

جمہور کے دلائل :-

۱۔ حضرت حمزہ بن عمروؓ والا سلمیؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إِنْ شِئْتَ فَصُمْ وَإِنْ شِئْتَ فَافْطِرْ“ (ترمذی، ۱۵۲۱۰)

۲۔ عن أبي سعيد الخدري قال: كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما انصابت منّا الضمائم ومنا الضمير۔ (ترمذی، ۱۵۲۱۰)

مذکورہ دونوں روایتوں کے علاوہ وہ تمام روایتیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سفر میں روزہ رکھنا ثابت ہے جمہور کیسے دلیل بنے گی۔
امام احمدؒ کی دلیل :-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ليس من البر الصوم في السفر“ (بخاری، ۲۶۷۱۰)

اہل ظاہر کی دلیل :-

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے -ترمذی- روزہ رکھا ہوا تھا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ساتھ روزہ رکھا ہوا تھا کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ لوگوں پر روزہ بہت بھاری ہو رہا ہے اور لوگ آپ کی طرف دیکھ رہے ہیں کہ آپ روزہ دار ہیں اسی لئے وہ بھی روزہ دار ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز کے بعد پانی منگوا کر پیا اور لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دیکھ رہے تھے پھر لوگوں میں سے بعض نے روزہ ختم کر دیا اور بعض روزہ دار رہے جب یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی کہ بعض لوگوں نے روزہ ختم نہیں کیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”أَوْ لِمَ لَمْ تَصُومُوا“ (ترمذی، ۱۵۱۱۰)

(ترمذی، ۱۵۱۱۰)

اہل ظاہر حدیث پاک کے اس جملہ ”أَوْ لِمَ لَمْ تَصُومُوا“ سے استدلال کرتے ہوئے

سفر میں روزہ رکھنے کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں۔

جواب :-

۱۔ یہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو اور آپ کی پیش کردہ ترمذی والی روایت میں تصریح ہے کہ لوگوں پر روزہ کی وجہ سے سخت مشقت تھی اور جہاں تک صحیح بخاری والی روایت کی بات ہے سو وہ بھی ایسے آدمی کے بارے میں ہے کہ جس پر روزہ بہت بھاری ہو رہا تھا اور اس کی برداشت سے باہر تھا تو اس شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھ کر یہ ارشاد فرمایا۔ لہذا یہ دونوں روایتیں جمہور کے خلاف حجت نہیں ہو سکتیں اس لئے کہ سفر میں ناقابل برداشت مشقت کی صورت میں روزہ نہ رکھنے کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

اگر کسی شخص نے روزہ رکھ کر سفر شروع کیا ہو تو درمیان میں اس کیلئے افطار جائز ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں شافعیہ جائز کہتے ہیں۔ شافعیہ اس بارے میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی مذکورہ روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کے بعد روزہ افطار کا ذکر ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ جابریں کیلئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھ کر افطار کرنا جائز ہے اگرچہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاں ہی کیلئے تشریف لے جا رہے تھے اور اس پر دلیل ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”قَالَ لَمَّا بَلَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ الْفَتْحِ مَرَّ بِالظَّهْرَانِ، فَأَذَانًا بَلَّغَاءَ الْعَدُوِّ فَأَمَرْنَا بِالْفَطْرِ، فَأَفْطَرْنَا أَجْمَعِينَ“

(ترمذی، ۲۹۸۱)

اس روایت میں تصریح ہے کہ یہ سفر جہاد تھا۔ نیز فتاویٰ عالمگیریہ اور فتح القدیر میں

بھی اس بات کی صراحت موجود ہے کہ غازی روزہ رکھ کر اظہار کر سکتا ہے جبکہ اسے ضعف کا خوف ہو۔ (الہندیہ، ۲۰۸/۱، فتح القدیر، ۷۹/۲)

باب ماجاء في كراهية الوصال في الصيام

أبو حنيفة، عن عدي، عن أبي حازم، عن أبي الشعثاء: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت. (ص: ۱۱۰)

صوم وصال:-

اس روزہ کو کہتے ہیں جس میں صائم رات دن کچھ نہ کھائے جبہورفتہا فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع کیا ہے البتہ بعض صوفیاء نفس کشی کیلئے اس کی اجازت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ نئی عفت کیلئے ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صوم وصال سے منع فرمایا تو صحابہ کرام نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپ بھی تو صوم وصال کا اہتمام فرماتے ہیں تو اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ہاں رسی یطعمنی ویسقینی“ کہ بے شک میرا رب مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔

باب ماجاء في كراهية صوم يوم الشك

أبو حنيفة، عن عبد الملك، عن فرعة: عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام ثلاثة أيام التشريق وبه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام اليوم الذي يشك فيه من رمضان. (ص: ۱۱۰)

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن اگر کوئی اس نیت سے روزہ رکھتا ہے کہ شاید آج کا دن رمضان سے ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو تمام ائمہ کے ہاں یہ روزہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایسا ہے جو کسی خاص دن میں نفل روزہ رکھنے کا عادی ہے اور پھر اسی

خاص دن میں تیس شعبان آگیا تو ایسا شخص روزہ رکھ سکتا ہے اس کیلئے اس میں کوئی کراہت نہیں ہے اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بیعت نفل روزہ رکھنا چاہتا ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک عوام کیلئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے اس لئے کہ خواص خالص نفل کی نیت سے روزہ رکھ سکتے ہیں اور شکوک و دساوس سے بچ سکتے ہیں لیکن عوام کیلئے ان سے بچنا ناممکن ہے اسی بناء پر صوم یوم الشک کے دن بیعت نفل روزہ رکھنے کی ان کے لئے اجازت نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صوم یوم الشک کی ممانعت آئی ہے اور کہتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے عوام اور خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔



کتاب الحج

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی :-

حج کے لغوی معنی قصد زیارت کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ”زِيَارَةُ مَكَانٍ مُخْتَصٍّ فِي زَمَانٍ مُخْتَصٍّ بِفِعْلٍ مُخْتَصٍّ“ کو کہا جاتا ہے۔
(کنز الدقائق، کتاب الحج ص: ۷۲)

حج کی فرضیت کس سن میں واقع ہوئی؟

اس بارے میں کئی اقوال ہیں ۵، ۶، ۸، ۹، لیکن جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی ہے۔ (فتح الباری، باب وجوب الحج وفضلہ، ۳۰۰/۳)

فرض حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس بارے میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ، کے ہاں حج کی فرضیت علی الفور ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ، امام محمدؒ کے ہاں اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت اس کے مطابق بھی ہے۔ لیکن امام صاحبؒ کی پہلی روایت جو کہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق ہے وہی دونوں روایتوں میں اصح ہے علامہ ابن نجیمؒ نے بحر کے اندر لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کا علی الفور والا قول اصح ہے۔ (المحرر الرائق، ۵۴۲/۲)

امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے اور دوسری علی التراخی کی۔

(معارف السنن، ۲۳۸/۶)

ثمرہ اختلاف حق راسخ میں ظاہر ہوگا وہ اس طرح کہ ایک بندے پر حج فرض ہوا اور وہ اس پر قدرت رکھنے کے باوجود تاخیر کرتا ہے تو شیخینؒ کے نزدیک یہ شخص گناہ گار ہوگا اس لئے کہ یہ تارک وجوب ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شخص گناہ گار نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک حج علی الفور افضل ہے نہ کہ واجب۔

جہاں تک قضا اور آدا کی بات ہے تو اس بارے میں فقہاء لکھتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی حج علی الفور کرے یا علی التراخی حج آدا ہی ہو گا نہ کہ قضا۔

باب ماجاء في ميقات الاحرام

أبو حنيفة، عن يحيى أن نافعاً قال: سمعت عبد الله بن عمر يقول: قام رجل فقال: يا رسول الله أين المَهَل؟ قال: يهل أهل المدينة من ذي الحليفة ويهل أهل العراق من العتيق ويهل أهل الشام من الجحفة ويهل أهل نجد من قرن۔ (ص: ۱۱۱)

۱۔ اہرام باندھنے کیلئے پانچ میقات متعین ہیں۔

۱۔ اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ

۲۔ اہل شام کیلئے جحفہ

۳۔ اہل نجد کے لئے قرن

۴۔ اہل یمن کیلئے یلملم

۵۔ اہل عراق کیلئے ذات عرق

پہلے چار کے بارے میں سب متفق ہیں کہ ان کی تعین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے البتہ پانچویں کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ حنابلہ اور جمہور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعین بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔ مگر امام شافعی اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کی ہے بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کی ہے۔

جمہور کے دلائل :-

۱۔ حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت مسلم میں ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے

کی جگہ ذات عرق ہے۔

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ابوداؤد، نسائی اور طحاوی میں ہے۔ اس میں

بھی اس بات کی تصریح ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے کی جگہ ذاتِ عرق ہے۔

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت اور اس کے بعد آنے والی روایت جس میں حضرت عمر بن خطابؓ کے خطبہ کا ذکر ہے یہ بھی جمہور کیلئے دلیل ہے۔ جمہور کی پیش کردہ روایات میں اگرچہ اکثر روایت ضعیف ہیں لیکن تعدد طرق کی بناء پر حجت ہے۔
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے دور حکومت میں کوفہ اور بصرہ فتح ہوا تو وہاں کے لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور میقات کے بارے میں گفتگو کرنے لگے کہ اہل نجد کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن کو میقات مقرر کیا ہے اور قرن کو اگر ہم اپنا میقات مقرر کرتے ہیں تو یہ ہم پر شاق گزرتا ہے اس پر حضرت عمرؓ نے وہاں کے رہنے والوں کیلئے ذاتِ عرق کو میقات مقرر کیا۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اہل عراق کیلئے ذاتِ عرق کو میقات حضرت عمرؓ نے مقرر کیا ہے۔
جواب:-

۱۔ ابن قدامہؒ کی رائے یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور سائیں کو ذاتِ عرق کی تحدید معلوم نہیں ہوگی اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاد فرمایا جو حدیث کے موافق تھا۔
۲۔ علامہ بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو آنے والے لوگ تھے ان کے ایک طرف نجد تھا اور دوسری طرف عراق اس وجہ سے ان کو شک ہوا کہ ہم احرام قرن سے باندھیں گے یا ذاتِ عرق سے۔ اس شک کی بناء پر ان حضرات نے حضرت عمرؓ سے سوال کیا تو حضرت عمرؓ نے ذاتِ عرق کی ان کیلئے تعیین فرمائی۔

حاصل یہ کہ اہل عراق کیلئے ذاتِ عرق کی تعیین حدیث مرفوعہ سے ہوئی ہے اور نجد و عراق کے درمیان رہنے والوں کیلئے اس کی تعیین حضرت عمرؓ نے فرمائی ہے۔



باب ما یلبس المحرم

ابو حنیفہ عن عبد اللہ بن دینار: عن ابن عمر أن رجلاً قال: یا رسول اللہ ماذا یلبس المحرم من الثیاب؟ قال: لا یلبس القميص ولا العمامة ولا القباء ولا السراویل ولا البرنس ولا ثوب مسة ورس أوزعفران ومن لم یکن له نعلان فلیلبس الخفین ویقطعهما أسفل من الکعبین۔ (ص: ۱۱۲)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک آدمی نے کہا یا رسول اللہ! محرم کو نئے کپڑے پہنے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ وہ قمیص نہ پہنے اور عمامہ باندھے اور نہ شروانی پہنے اور نہ پاجامہ پہنے اور نہ لمبی ٹوپی پہنے اور ایسا کپڑا بھی نہ پہنے جس میں ورس یا زعفران کی رنگت لگی ہو اور ایسا شخص کہ جس کے پاس (پہنے کیلئے) چپلیں نہ ہوں تو وہ موزے پہن لے اور ان موزوں کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ لے۔
لغوی تحقیق:

القباء: اس لباس کو کہتے ہیں جو کپڑوں کے اوپر پہنا جاتا ہے مثلاً عمامہ، شروانی۔
البرنس: الجندہ میں لکھا ہے کہ یہ اس لمبی ٹوپی کو کہا جاتا ہے جو آثار اسلام میں پہنی جاتی تھی اور ہر وہ لباس جس کے ایک حصہ سے سر ڈھک لیا جائے اسے بھی کہتے ہیں۔
(الجندہ، ص: ۸۴)

وَرَس: یہ ایک قسم کی گھاس ہے جو رنگائی کے کام آتی ہے۔ (الجندہ، ص: ۱۰۷۹)
ومن لم یکن له نعلان فلیلبس الخفین الخ:
 جمہور کہتے ہیں کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جو تے کے طور پر استعمال کیا جائے۔ لیکن امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جو تے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے یعنی موزوں کو کاٹنا ضروری نہیں بغیر کاٹنے بھی پہن سکتا ہے۔ (معارف السنن، ۶/۳۳۶)
جمہور کی دلیل:-

۱۔ سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: "کیست له نعلان فلیبس الخفین ما أسفل من الکعبین" (سنن ترمذی، ۱۷۱۷)

۲۔ مسئلہ امام اعظم میں موجود حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب یہ بھی جمہور کیلئے دلیل ہے۔
امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ سنن ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "وَإِذَا لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَيَلْبِسِ الْخَفَيْنِ" (سنن ترمذی، ۱۷۱۷)
اس حدیث پاک میں موزوں کو کاٹنے کا ذکر نہیں ہے امام احمدؒ اس ارشاد نبویؐ کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موزے کا نا ضروری نہیں۔
جواب:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں لبس الخفین کے ساتھ "ما أسفل من الکعبین" کی قید صراحتاً موجود ہے لہذا حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو حضرت ابن عمرؓ کی روایت پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مقابلہ میں اصح ہے اور اس کیلئے یقین کی حیثیت رکھتی ہے۔
ولا السر اوہل:-

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ محرم کے پاس اگر ازارد ہو تو وہ سلا ہو یا جامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے اس پر کوئی فدیہ بھی نہیں آئے گا جبکہ خفیہ اور مالکیہ کے ہاں اس صورت میں بھی سلا ہو یا جامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو اسے بھاڑ کر ازارد بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ہذا کرنا ضروری ہوگا۔

خفیہ اور مالکیہ ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں محرم کو پہلے ہوئے لباس کے پہننے سے منع کیا گیا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل :-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "المحرم إذا لم يجد الإزار فلبس السراويل" (سنن ترمذی، ۱۷۱/۱) یہ حضرات اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محرم جب ازار نہ پائے تو پاجامہ پہن سکتا ہے۔

جواب :-

۱۔ یہ حدیث لبس بعد الفتح پر محمول ہے یعنی شلوار کو پھاڑ کر ازار بنا کر پہنے گا جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں اور یہ حدیث اسی پر محمول ہے۔

پھر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سراویل کے پھاڑنے میں اضافت مال ہے۔ لیکن ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں اضافت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے اور جیسے کہ آپ کے ہاں بھی خضین کو بعینہ پہننا جائز نہیں بلکہ اس طرح کا ثنا چاہئے کہ وہ کھتین سے نیچے ہو جائیں تو جیسے اس کے کانٹے میں اضافت مال نہیں اسی طرح حق سراویل میں بھی اضافت نہیں۔ (معارف السنن، ۶۶۶/۳۳)

حالت احرام میں خوشبو لگانا کیسا ہے؟

جمہور کے نزدیک احرام سے پہلے ہر قسم کی خوشبو لگانا بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس کی خوشبو احرام کے بعد بھی باقی رہے یا اس خوشبو کا اثر باقی رہے۔ (عمدة القاری، ۱۵۶/۹) امام مالکؒ، امام محمدؒ اور امام طحاویؒ کے نزدیک محرم کیلئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو کا استعمال مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے۔ ان حضرات کی دلیل مسئلہ امام اعظمؒ میں مذکور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے نیز اسی طرح شرح معانی الآثار (۳۰۸/۱ تا ۳۱۱/۳، باب التطیب عند الإحرام) میں بھی ان کے مسلک پر دلائل موجود ہیں۔

جمہور کی دلیل :-

صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "طَبَّبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَحْرِمَ" (بخاری، ۴۰۸/۸، مسلم، ۴۷۸/۱)

اس کے علاوہ دیگر روایتیں بھی ہیں جو جمہور کے مسلک پر صریح ہیں اسی وجہ سے جمہور اس کے استعمال کے جواز کے قائل ہوئے ہیں۔

باب ماجاء في أكل الصيد للمحرم

أبو حنيفة، عن محمد بن المنكدر، عن عثمان بن محمد، عن طلحة بن عبيد الله قال: تذاكرنا لحم صيد يصيده الحلال، فبأكله للمحرم ورسول الله صلى الله عليه وسلم نائم حتى ارتفعت أصواتنا، فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: فيما يتنازعون؟ فقلنا: في لحم صيد يصيده الحلال فأكله المحرم، قال: فأمرنا بأكله۔ (ص: ۱۱۹)

محرم کیلئے شکاری کا شکار حرام ہے اس لئے کہ قرآن میں ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ“

اور اگلی آیت میں ہے: ”أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْمَيْسَرَةِ“
وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا ذُكِّنُمْ حُرْمًا ط“ (سورة المائدة: آیت ۹۶)

اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اسے اشارہ کیا ہو پھر بھی محرم کیلئے اس شکار کا کھانا بالافتاق حرام ہوگا۔ البتہ اگر محرم کی اعانت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کیلئے ایسے شکار کے کھانے کے بارے میں حنفیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں۔ اور ائمہ مذاہب جہم اللہ کے ہاں اس میں تفصیل ہے: اگر غیر محرم نے محرم کیلئے یعنی اس کو کھانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کیلئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔ (معارف السنن، ۶/۳۶۰)

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ حنفیہ کا استدلال حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں غیر محرم تھا میں نے شکار کیا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت جو کہ محرم تھی

ان میں سے بعض نے اس شکار کو کھایا اور بعض نے کھانے سے انکار کیا، پھر جب یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شکار کے بارے میں سوال کیا کہ کیا تم لوگوں نے اس شکار کی طرف اشارہ کیا تھا یا حضرت ابوقحادہ رضی اللہ عنہ کی اس شکار میں کچھ مدد کی تھی؟ تو صحابہ کرام نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”انساہی طعمۃ أضعمکم اللہ“ اور اس کے کھانے کی اجازت دے دی۔ (مسلم، ۳۸۱۷)

اگر اس میں صائد کی نیت کا اعتبار ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم انہیں سے سوال کیا تھا اسی طرح حضرت ابوقحادہ سے بھی سوال کرتے کہ آپ نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ کہیں ان صحابہ کو جو کہ حرم ہیں ان کو کھلانے کی غرض سے تو شکار نہیں کیا تھا؟

اور بخاری (۳۵۹۷، ۳۵۹۸) کی روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت ابوقحادہ نے اس حمار وحشی کا شکار خود کھانے کی غرض سے نہیں بلکہ تمام رفقاء کو کھلانے کی غرض سے کیا تھا۔ نیز روایات کے ظاہر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ”عن النبی ﷺ قال: ”صيد البر لکم حلال، وأنتم حرما ما لم تصيدوه أو یُعبد لکم“ (ترمذی، ۱۷۳۱)

جواب:-

۱۔ حضرت ابوقحادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً قوی ہے۔ اس لئے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ”مطنب“ شکم فیہ راوی ہے اور خود امام ترمذی رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: ”المطنب لا نعرف له سماعاً عن جابر“ (ترمذی، ۱۷۳۱)

۲۔ یہ حدیث منقطع ہے جبکہ حضرت ابوقحادہؓ کی حدیث میں نہ کوئی کمزور درجہ کا راوی ہے اور نہ اس میں کسی قسم کا انقطاع ہے۔

۳۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”أَوْ يُضَدَّ لَكُمْ“ کے معنی یہ ہیں: ”أَوْ يُضَدَّ بِاعَانِكُمْ أَوْ بِشَارِكِكُمْ أَوْ دِلَالِكُمْ“۔

حضرت ابو قتادہ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟

شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

چنانچہ علامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا سب سے بہتر جواب حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو قتادہ کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روانہ ہوئے تو راستہ میں حضرت ابو قتادہ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ (عمدة القاری، ۱/۱۶۷)

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس جواب کے بارے میں فرماتے ہیں: ”هَذَا أَقْوَى مِنْ كُلِّ مَا قِيلَ فِي حَلِّ هَذَا الْإِشْكَالِ لِأَنَّهُ صَرَحَ بِهِ فِي نَفْسِ الْحَدِيثِ“

(معارف السنن، ۳۳۶/۶)

باب ماجاء في تزويج المحرم

أبو حنيفة، عن سماعة، عن ابن جبير، عن ابن عباس قال: تزوج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ميمونة بنت الحارث وهو محرم۔ (ص: ۱۱۴)

حنفہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح اور انکاح دونوں جائز ہے البتہ جماع اور ردائی جماع حلال ہونے تک جائز نہیں۔ اور ائمہ خلافت کے نزدیک حالت احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم تَزَوَّجَ

میسونہ وهو محرم“ (سنن ترمذی، ۱/۱۷۲)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”إن المحرم لا ینکح ولا ینکح“

(سنن ترمذی، ۱/۱۷۱)

۲۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: ”نزلت رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم میمونہ وهو حلال، وبنی بہا وهو حلال، وکنت أنا الرسول

فیما بینہما“ (ترمذی، ۱/۱۷۱)

۳۔ یزید بن الاثم حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نقل کرتے ہیں: ”قالت تزوجنی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو حلال“ (مسلم، ۲۵۲۱)

جواب:

۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی قولی حدیث ”إن المحرم لا ینکح ولا ینکح“ یہ کراہیت پر

محمول ہے اور یہ کراہیت بھی اس شخص کیلئے ہوگی جو نکاح کرنے کے بعد اپنے اوپر قابض ہو سکے اور اپنی منکوحہ سے طہی کر لے۔ جیسے کہ بیع وقت النہاء مکروہ ہے لیکن منعقد ہو جاتی ہے۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے نکاح کے بارے میں

اختلاف پر رہ جاتا ہے ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ مذکور ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ سے حلال ہونے کی صورت میں نکاح کیا تھا

اور ان حضرات نے ان روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ خود حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا

سے بھی یہی مروی ہے جو کہ صاحب معاملہ ہیں۔

اور حنفیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں ہے

کہ بحالت احرام نکاح ہوا تھا۔

حضرت ابن عباس کی روایت کی وجوہ ترجیح:-

۱۔ یہ روایت اصح مافی الباب ہے اور اس بارے میں کوئی روایت سند اس کے برابر

نہیں ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ جن کی صحت کا اعتراف حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں کیا ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت تو اتر کے ساتھ مروی ہے۔ معارف السنن میں علامہ بخاریؒ نے لکھا ہے کہ میں سے زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ (معارف السنن، ۶، ۳۵۰، ۳۵۱)

۴۔ اصحاب سیر و تاریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ طبقات ابن سعدؒ میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے سفر میں مقام سرف پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے پھر عمرہ سے واپس ہوتے ہوئے مقام سرف میں عی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بناء کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو چکے تھے۔ (طبقات، ۸، ۱۳۲، ۱۳۵، فی ترجمہ میمونہ)

۵۔ یزید بن الاثمؒ کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے جسے طبقات میں ابن سعدؒ نے بیان کیا ہے۔ (طبقات، ۸، ۱۳۲، فی ترجمہ میمونہ)

باب ماجاء في الحجامة للمحرم

أبو حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم۔ (ص: ۱۱۴)

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک محرم کیلئے بچنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ بچنے لگانے کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، اگر بچنے لگوانے کیلئے بال کاٹے گئے تو پھر کفارہ یعنی فدیہ ادا کرنا ہوگا۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک بلا ضرورت شہیدہ کے بچنے لگوانے کی اجازت نہیں ہے۔

ائمہ علاہ کی دلیل:-

۱۔ عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم

(سنن ترمذی، ۱/۱۷۱)

نیز مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا حدیث بھی حنفی کی دلیل ہے۔

امام مالکؒ اس حدیث کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں اور ان کی مستدل روایات وہ ہیں جسے عمدۃ القاری میں علامہ بیہقی نے ذکر کیا ہے جن میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ کی روایت پیش پیش ہے۔ (عمدۃ القاری، ۱۰/۱۹۳)

یہ بات ذہن میں رہے کہ یہ تمام بحث مجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے بارے میں امام مالکؒ کے ہاں بھی ممانعت نہیں ہے۔

باب ماجاء في الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة

أبو حنيفة، عن يحيى بن أبي حنيفة، عن جناب، عن هانئ بن يزيد، عن ابن عمر قال: أقمنا معة من عرقات فلما نزلنا جميعاً أقام فصليتنا المغرب معة ثم تقدم فصلتي ركعتين ثم دعا بماء، فصب عليه ثم اوى إلى فراشه، ففعدنا ننتظر الصلوة طويلاً ثم قلنا يا أبا عبد الرحمن! الصلوة فقال: أي الصلوة؟ قلنا العشاء الأخرى فقال: أما كنّا صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد ضلّيت۔

(ص: ۱۱۹)

جمع کے موقع پر جمع بین الصلا تین دو مرتبہ مشروع ہے:

۱۔ عرقات میں ظہر اور عصر کی قراظہر کے وقت میں، یہ جمع تقدیم ہے۔

۲۔ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی قراظہ عشاء کے وقت میں، یہ جمع تاخیر ہے۔

حنفیہ کے ہاں جمع بین الصلا تین عرقات میں مستنون اور مزدلفہ میں واجب ہے۔ ایستہ

ترمذیؒ کے نزدیک وہ دونوں میں مستنون ہے۔ (فتح الملیم، ۳۰/۲۸۷)

عرقات میں جمع بین الصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:

عرقات میں جمع بین الصلا تین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے

بارے میں تین اقوال ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلواتین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔

۲۔ امام مالکؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلواتین دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

۳۔ امام احمدؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلواتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

حزولفہ میں جمع بین الصلواتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:-

حزولفہ میں جمع بین الصلواتین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک اذان اور ایک اقامت ہوگی۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتیں ہوں گی۔ حنفیہ میں سے امام زفرؒ، امام طحاویؒ اور شیخ ابن ہمامؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۳۔ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دو اذانیں اور دو اقامتیں ہوں گی۔

۴۔ امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ دو اقامتیں بغیر اذان کے ہوں گی۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ عرفات میں جمع بین الصلواتین میں ایک اذان اور دو اقامتیں ہونے کے بارے میں حنفیہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں ”ثم اذن

ثم اقام فصلی الاظهر ثم اقام فصلی العصر“ (مسلم، ۱/۳۹)

کہ ”آپ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں جمع بین الصلواتین ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ کی۔“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاۃ تین میں ایک اذان اور ایک اقامت ہونے کے بارے میں حنفیہ ابو داؤد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاۃ تین کرتے ہوئے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کیا۔ نیز اسی روایت کے ایک طریق میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کرنے کے بعد فرمایا: ”صلبت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هكذا“ (ابو داؤد، کتاب النکاح، ۲۸۲/۱، باب الصلاۃ کجمع)

۲۔ حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت ہے: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفة بأذان واحد وإقامة واحدة“ (نصب الراية، ۶۹/۳)

امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے بلکہ یہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔ (بخاری، ۴۷۷۱/۱)

جواب:-

۱۔ صحیح بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے مغرب کی نماز کے بعد کھانا کھایا پھر عشاء کی نماز پڑھی۔ لہذا یہاں دو نمازوں کے درمیان فصل پایا گیا اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں البتہ حنفیہ اذانین کے قائل نہیں۔ اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے انہیں جمع کرنے کیلئے اذان دی گئی ہوگی۔ (عمدة القاری، ۱۵۱/۱۰)

۲۔ مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ عن ابن عمر قال: جمع النبي صلی اللہ علیہ وسلم بین المغرب والعشاء بجمع کل واحدة منهما بإقامة۔ (بخاری، ۲۲۷۱/۱)

اور ابوداؤد کی روایت میں ہے: ”ولم يناد في واحدة منهما“

جواب:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے اور ان سے کئی صورتیں اذان اور اقامت کے بارے میں منقول ہیں اور ان سب صورتوں کو وہ درست سمجھتے تھے لہذا اضطراب روایتوں سے استدلال صحیح اور صریح روایتوں کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہوگا۔

دلیل (۲):

امام احمد رحمہ اللہ عرفات میں جمع بین الصلاحتین میں دو اقامتوں کے ہونے پر حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر سے استدلال کرتے ہیں اور اس بارے میں ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے۔

جواب:-

۱۔ موقوف مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔



اقسام الحج والاختلاف فی الأفضل منها

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم، عن الصبی بن معبد قال: اقبلت من الجزيرة حاجاً فمررت بسلامان ابن ربيعة وزید بن صوحان وهما شیخان بالعذبة، قال: فسمعاني أقول لیک بعمره وحجة، فقال: أحدهما هذا الشخص أضل من بعيره وقال الآخر: هذا أضل من كذا وكذا. قال: فمضيت حتى إذا قضيت نسكی، مررت بأمر المؤمنین عمر فآخبرته، كنت رجلاً بعيد الشقة فاصی الدار اذن الله لي في هذا الوجه فأحببت أن أجمع عمره إلى حجة فاهللت بهما جميعاً ولم أنس فمررت بسلامان بن ربيعة وزید بن صوحان فسمعاني أقول لیک بعمره وحجة معاً فقال أحدهما هذا أضل من بعيره وقال الآخر هذا أضل من كذا وكذا، وقال: فضنعت ماذا؟ قال: مضيت فطلفت طوافاً لعمري وسعيت سعياً لعمري ثم عدت ففعلت مثل ذلك ثم بقيت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيت آخر نسكی، قال: هديت لسنة نبیک محمد صلی الله علیه وسلم (ص: ۱۲۱ و ۱۲۲)

حج تین قسم ہے:

۱۔ افراد

۲۔ تسبیح

۳۔ قرآن

حج افراد..... صرف حج کی نیت سے احرام باندھے پھر افعال حج ادا کرنے کے بعد

واپس آجائے۔

حج تسبیح..... پہلے عمرہ کیلئے احرام باندھے اور جب افعال عمرہ ادا کرنے کے بعد طواف

ہو جائے پھر یوم الترویجہ کو حج کیلئے احرام باندھے۔

حج قرآن..... ایک ہی احرام کے ساتھ حج اور عمرہ کے افعال ادا کرے، یہ حج قرآن

ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمجید پھر افراد۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمجید پھر قرآن۔ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمجید جس میں سوتی ہدی نہ ہو وہ سب سے افضل ہے پھر افراد، پھر قرآن۔ احناف کے دلائل:-

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے: ”أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج ثلاث حجج، حجتين قبل أن يهاجر حجة بعدما هاجر معها عمرة“

(ترمذی، ۱۶۸/۱، باب ماجاء کم حجج النبی ﷺ)

یہ الفاظ اگرچہ قرآن اور تمجید دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن امت کا اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمجید نہیں فرمایا ہے۔ لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”تسع رسول الله صلى الله عليه وسلم و أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم“ الخ۔ (ترمذی، ۱۶۹/۱، باب ماجاء فی التسع) اس حدیث میں بھی تسع سے قرآن مراد ہے۔

۳۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أهلوا آل محمد بعمره في حجة“

(شرح معانی الآثار، ۳۲۱/۱، باب ما كان النبي ﷺ به محرم في حجة الوداع)

یہ قولی روایت قرآن کے بارے میں صریح ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا ہمیں سے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ثابت ہے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفرد الحج“ (ترمذی، ۱۶۹/۱، باب ماجاء فی أفراد الحج)

۲۔ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد الحج وأفرد أبو بكر وعمر وعثمان“ (ترمذی، ۱۶۹/۱، باب ماجاء فی أفراد الحج)

جواب:-

۱۔ قارن کیلئے ہر طرح سے تلبیہ پڑھنا صحیح ہے لہذا جس نے ”لیک بحجة“ سنا اس نے افراد مجھ کر روایت کر دیا اور جس نے ”لیک بحجة و عمرة“ سنا تو اس نے قرآن مجھ کر اسے قرآن روایت کر دیا۔ لیکن اصل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج حج قرآن ہی تھا۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے بعض صحابہؓ نے حج افراد کیا بعض نے تمتع اور بعض نے قرآن کیا مجاز اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کردی گئی۔

امام احمد کی دلیل:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قرآن تو کیا تھا لیکن ان کی تمنا تھی کہ وہ تمتع من غیر سوق الہدی کرے، اسی بناء پر تمتع من غیر سوق الہدی سب سے افضل ہوگا۔

جواب:-

۱۔ اہل عرب میں یہ بات مشہور تھی کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے بعد لوگوں کو احرام کھولنے کا حکم دیا تو اکثر لوگوں نے اسے ناپسند سمجھتے ہوئے اپنی ناراضگی کا اظہار کیا۔ اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا: ”اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا“۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پاک تمتع کے افضل ہونے کی بنا پر نہیں تھا بلکہ یہ ان کے خیال باطل کی تردید کیلئے تھا۔

افضلیت قرآن کی وجوہ ترجیح:-

۱۔ افراد کی تمام احادیث فعلی ہیں لیکن قرآن کی فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہیں۔

۲۔ قرآن میں نسبت تمتع اور افراد کے مشقت زیادہ ہے اس وجہ سے بھی قرآن افضل ہوگا۔

۳۔ قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدداً زیادہ ہیں۔

۴۔ جن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے لیکن ایسے صحابہ کرام کافی ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں۔

قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ قارن چار طواف کرے گا۔ اولاً طواف عمرہ کرے گا جس کے بعد سعی بھی ہوتی ہے۔ اس کے بعد طوافِ قدم کرے گا جو کہ سنت ہے۔ پھر طوافِ اضافہ یا طواف زیارت جو کہ رکنی حج ہے اس کے بعد حج کی سعی ہوگی بشرطیکہ یہ طوافِ قدم کے ساتھ نہ کی ہو، پھر طوافِ وداع کرے گا جو کہ واجب ہے۔

احناف کے ہاں اگر کوئی شخص طوافِ عمرہ میں طوافِ قدم کی نیت کر لے تو اسے الگ طوافِ قدم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جیسا کہ کوئی شخص مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں ہی تحیۃ المسجد کی نیت کر لے تو اس کی تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں قارن کا طوافِ قدم بھی ادا ہو جائے گا بشرطیکہ طوافِ عمرہ کرتے ہوئے اس نے نیت کی ہو۔

اس کے برخلاف ائمہ ملائش کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں۔ طوافِ قدم، طوافِ زیارت اور طوافِ وداع۔ ان حضرات کے نزدیک قارن طوافِ عمرہ الگ سے نہیں کرے گا بلکہ طوافِ اضافہ میں اس کا داخل ہو جائے گا۔

حنفیہ کے دلائل :-

۱۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت میں ہے کہ حضرت صفی بن معبدؓ سے حضرت عمرؓ نے پوچھا ”فَصَنَعْتُ مَاذَا؟“ تو حضرت بھی نے جواب دیا: ”مَضَيْتُ فَطَفْتُ طَوَافًا لِعُمْرَتِي وَسَعَيْتُ سَعَاءَ لِعُمْرَتِي ثُمَّ عَدْتُ فَفَعَلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ بَقِيتُ حَرَامًا أَصْنَعُ كَمَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ حَتَّى إِذَا قَضَيْتُ آخِرَ نَسْكَي“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”هَذِهِ لِسُنَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ“۔ (مسند امام الاعظم، ص: ۱۲۲)

۲۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت ہے: ”طواف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طواف لعمرته وحجته طوافین، وسعی سبعین“
(دارقطنی، ۲/۱۴۱، باب المواقیت)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطواف لهما طوافاً واحداً (ترمذی، جلد ۱، باب ما جاء أن لقارن بطوف طوافاً واحداً) نیز اس طرح کا مضمون حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ (بخاری، ۲/۱۴۱، مسلم، ۳۸۶۱)

جواب:-

۱۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے ہیں۔ اس لئے اس طرح کے مضمون کی احادیث کی تاویل کی جائے گی۔ ائمہ ثلاثہ حضرت جابرؓ کی حدیث اور اس مضمون کی دیگر احادیث جو مروی ہیں ان میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے طواف زیارت مراد ہے جس میں طواف عمرہ کا تذلل ہو گیا ہے۔

اور حنفیہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدوم کا تذلل ہو گیا ہے۔ اور حنفیہ کی توجیہ رائج ہے اس لئے کہ اس توجیہ سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

وفي رواية عن الصبي بن معبد قال: كنت حديث عهد بتبصرانية فقلعت الكوفة أريد الحج في زمان عمر بن الخطاب فاهل سلمان وزيد بن صومان بالحج وحله واهل الصبي بالحج والعمرة فقالوا ويحك تمتعت وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المتعة (ص: ۱۶۲)

قد نہی رسول اللہ ﷺ عن الممتعة:

معتہ سے مراد جمیع ہے کماً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمیع کرنے سے منع فرمایا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے البتہ حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں آتا ہے کہ یہ حضرات جمیع کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جمیع سے منع کرنا یہ ”ترمذی“ میں ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت روایت سے معلوم ہوتا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا یہ صحیحین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ (بخاری، ۲۱۲۱، مسلم، ۴۰۲۱، میں یہ روایتیں موجود ہیں)

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ کی حج جمیع سے منع کرنے کی وجہ:-

ان کے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ حضرات ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کیلئے مستقل سفر کرنے کو جمیع اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اس وجہ کی تائید مسلم کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”فاقصلوا احکم من عمرتکم“ (مسلم، ۳۹۳۱) فائدہ اتم لِحکم و اتم لعمرتکم“ اور حنفیہ کے ہاں بھی یہ صورت افضل ہے۔

أبو حنيفة، عن عبد الله، عن ابن عمر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة على بعير أروق إلى سواد وهو النافذة القصوى متقلداً بقوس متعماً بعمامة سوداء من وبر۔ (ص: ۱۲۶)

سیاہ عمامہ پہننا افضل ہے یا سفید؟

سفید عمامہ پہننا افضل اور سخت سے ثابت ہے، امام حاکم نے اپنی ”مستدرک“ میں ایک روایت نقل کی ہے: ”ثم أمر عبد الرحمن بن عوف بفتح سرية بعثه عليها وأصبح عبد الرحمن قد اعتم بعمامة من كرايس سوداء فأدناه النبي ﷺ ثم نقضه و عتمه بعمامة بيضاء وأرسل من خلفه“

(مستدرک علی الصحیحین، ۵۸۳/۴، دار الکتب العلمیہ)

اس روایت میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عبدالرحمن بن عوفؓ کو سفید عمامہ پہنایا ہے۔

اسی طرح ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں امام نوویؒ کا قول نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کی مواظبت اور تعامل سفید عمامے پر ہی ہے۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ رقمطراز ہیں:

”بأن الذي واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون إنما هو البياض ثم قال الصحيح أنه بلبس البياض دون السواد“ (مرقاۃ، ۲/۲۶۷)

نیز شرح مسلم میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

”ولكن الأفضل البياض“ (شرح مسلم للنووي، ۱/۳۳۲)

کہ سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ ”رد المحتار“ میں لکھتے ہیں کہ سفید عمامہ استعمال کرنا مستحب ہے۔ (رد المحتار، ۶/۳۵۱)

اسی طرح ”خلاصۃ الفتاویٰ“ میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات (حالیہ حضر) میں سفید عمامہ ہی استعمال کرتے تھے اور حالیہ سفر و جہاد کی حالت میں سیاہ عمامہ استعمال کرتے تھے۔

لہذا سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔ نیز سیاہ عمامہ بھی متحد صحیح روایات سے ثابت ہے اس لئے ان دونوں کے استعمال میں اگر نیت سنت پوری کرنے کی ہو تو بہت بہتر ہے۔ لیکن صرف کالے عمامے کی کو سنت کہنا یا صرف سفید کی کو سنت کہنا مناسب نہیں بلکہ دونوں ثابت ہیں۔



کتاب النکاح

لغت میں نکاح کے معنی ضم اور ملنے کے آتے ہیں، وطنی ضم کا ذریعہ ہے، بعد میں لفظ نکاح کا نزدیک پر اطلاق ہونے لگا، کیونکہ نزدیک ہی میاں بیوی میں ملنے کا سبب ہوتی ہے۔

لفظ نکاح اصل وضع کے اعتبار سے عقد کیلئے ہے یا وطنی کے لئے؟

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک لفظ نکاح عقد میں حقیقت ہے اور وطنی میں مجاز۔

(اوجز المسائل، ۹۰/۹۲۵)

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک لفظ نکاح معنی وطنی میں حقیقت ہے اور عقد میں مجاز۔ شوافع کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ (فتح الباری، ۹۰/۱۲۸)

نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا مباحات میں؟

حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک یہ عبادات میں شامل ہے اور شافعیہ اسے مباحات میں شامل کرتے ہیں۔ (فتح القدیر، ۲/۹۸۷ تا ۱۰۱۲)

مالکیہ کے اس بارے میں دو قول ملتے ہیں ایک یہ کہ نکاح ”اقسوت“ میں سے ہے، فُسُوت اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے اور نکاح بھی ایسی چیز ہے کہ اس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح تنکھات کی قبیل سے ہے اور فُسُوت کا استعمال اگر کیا جائے تو اچھی بات ہے مگر نہ کوئی مضائقہ نہیں۔

لَمَخْلَى لِلنَّوَائِلِ أَفْضَلُ ہے یا نِكَاح؟

فرائض کے بعد آدمی کیلئے مَخْلَى لِلنَّوَائِلِ أَفْضَلُ ہے یا نِكَاح؟ حنفیہ اور حنبلیہ نکاح کو افضل کہتے ہیں اس کے برخلاف شوافع مَخْلَى لِلنَّوَائِلِ کو افضل قرار دیتے ہیں۔

(المعنی لابن قدامہ، ۷/۴)

نکاح کرنا سنت ہے یا واجب؟

جمہور کے نزدیک نکاح کرنا سنت ہے، البتہ داؤد ظاہری، علامہ ابن حزم کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، امام احمدی بھی ایک روایت کیا ہے۔

علماء کے درمیان مذکورہ اختلاف عام حالات کے اعتبار سے ہے جبکہ زنا وغیرہ میں جتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو، لیکن عند التوقان سب کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، سوائے شافعیہ کے کہ یہ حضرات عند التوقان بھی وجوب کے قائل نہیں صرف مستحب کہتے ہیں۔

(شرح مسلم للنووی، ۱/۳۳۸، کتاب النکاح، باب استحباب النکاح)

داؤد ظاہری وغیرہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ (سورۃ النساء: ۳)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ ”فانکحوا“ امر کا صیغہ ہے، لہذا نکاح کرنا واجب ہوگا۔

جواب:-

۱۔ امر ہر جگہ وجوب کیلئے نہیں آتا، نیز آیت کریمہ کا سیاق و سباق بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح واجب نہیں ہے۔

دلیل (۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي“ (بخاری، ۲/۷۵۷)

اس سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔

جواب:-

۱۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وعید اس شخص کیلئے بیان فرمائی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے اعراض کرتا ہو، اور اگر کوئی شخص سنت سے اعراض نہیں کرتا اور نکاح صرف اس وجہ سے نہیں کرتا کہ اسے نکاح کی ضرورت اور حاجت نہیں تو یہ وعید اس کے لئے نہیں ہوگی۔

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة قال: تذاكر الشوم في الدار والفرس والمرأة، فشوم الدار أن تكون ضيقة لها جيران سوء، وشوم الفرس أن تكون جموحاً وشوم المرأة أن تكون عاقراً، زاد الحسن بن سفيان سيفة الخلق عاقراً وفي رواية إن يكن الشوم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس۔

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین چیزوں میں نحوست ہوتی ہے:

۱۔ عورت

۲۔ گھر

۳۔ گھوڑا

جبکہ دوسری احادیث میں بدقالی سے نبی کی گئی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز میں نحوست نہیں ہوتی۔ لہذا دونوں قسم کی احادیث میں تعارض ہوا۔ علماء نے اس تعارض کو رفع کرنے کیلئے مختلف جوابات دیے ہیں، بہتر جواب یہ ہے کہ یہ کلام بناء بر فرض و تقدیر ہے یعنی بالفرض اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو ان تینوں میں ہوتی چنانچہ مسند امام اعظم میں مذکور روایت ”إن يكن الشوم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس“ سے بھی اس جواب کی تائید ہوتی ہے۔

باب ماجاء في استثمار البكر والثيب

أبو حنيفة عن شيبان بن عبد الرحمن عن يحيى بن أبي كثير عن المهاجرين عكرمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تنكح البكر حتى تستأمر ورضاها مسكوتها ولا تنكح الثيب حتى تستأذن، وفي رواية لا تزوج البكر حتى تستأمر ورضاها مسكوتها، ولا تنكح الثيب حتى تستأذن، وفي رواية لا تنكح البكر حتى تستأمر وإذا سكت فهو إذنها، ولا تنكح الثيب حتى تستأذن۔ (ص: ۱۳۲)

حکم النکاح بعبارۃ النساء:

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک ولی کی اجازت اور عبادت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا اور نہ ہی عبارتِ نساء سے نکاح صحیح ہوتا ہے نیز عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، یا کرہ ہو یا شیبہ، انعقاد نکاح کیلئے ولی کی اجازت و تعمیر ضروری ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح عبارتِ نساء کے ساتھ ولی کے بغیر بھی منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ عورت آزاد، عاقلہ اور بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مستحب ہے۔

(الہدایۃ، ۳۱۳/۲، باب فی الاولیاء والا کفاء)

امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ یہی ہے، البتہ امام صاحبؒ کی حسن بن زیاد سے جو روایت مروی ہے اس میں ہے کہ عورت اگر کفو میں نکاح کرے گی تو منعقد ہو جائے گا اور غیر کفو میں درست نہیں، حنفیہ کے نزدیک یہی روایت راجح اور مفتی یہ ہے، قاضی خانؒ نے اسی روایت کو واضح کہا ہے نیز علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں: ”هذا أقرب إلى الإحاطة“

(تبيين المحققين، ۲/۱۱)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس بارے میں تین روایتیں منقول ہیں: پہلی روایت جمہور کے مطابق یعنی بلا ولی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی جواز فی غیر الکفو، آخر میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی ظاہر الروایۃ والی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا یعنی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں:

پہلی روایت میں یہ ہے کہ ”نکاح بغیر ولی“ ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ ان کی دوسری روایت میں ہے کہ امام محمدؒ نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا یعنی امام محمدؒ بھی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

حاصل یہ کہ بغیر ولی کے نکاح بعبارۃ النساء منعقد ہو جاتا ہے خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، یہی امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی اسی روایت

کی طرف رجوع منقول ہے۔

جسہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لا نکاح الا بولي“ (ترمذی، ۲۰۸۱)

جواب:-

۱۔ یہ حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے۔

۲۔ ”لا“ نفی کمال کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بغیر ولی کے نکاح تو ہو جاتا ہے لیکن کمال جب آتا ہے جب ولی بھی شریک ہو۔

دلیل (۲):

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ایما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها فنکاحها باطل فنکاحها باطل“ (ترمذی، ۲۰۸۱)

جواب:-

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۲۔ ”فنکاحها باطل“ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح ناکہ مند نہیں ہوتا، اور ”باطل“ غیر مفید کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا“ اس آیت کریمہ میں باطل غیر مفید کے معنی میں مستعمل ہے۔

۳۔ مذکورہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جب عورت غیر کفو میں نکاح کرے اور حسن بن زیاد کی روایت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی روایت پر ہے۔ (فتح القدیر، ۳/۱۵۷)

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبِغْضِ أَحْلِهِنَّ فَلَا تَعْصُوهُنَّ أَنْ

يَنْكَحْنَ أَرَوَّاحِهِنَّ“ (سورة البقرة: ۲۳۳)

اس آیت کریمہ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ استیناء سے مستفاد ہو جاتا ہے، یہ استدلال اشارۃً انص سے ہے۔

اور اس آیت میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، اس سے معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، یہ استدلال عبارتِ انص سے ہے۔

۲۔ ”فَإِذَا بَلَغَتِ الْمَحْضَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ (سورة البقرة: ۲۳۳)

اس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں عدت گزارنے کے بعد نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں، اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ اس پر واضح ہیں کہ عبارتِ استیناء سے نکاح مستفاد ہو جاتا ہے۔

۳۔ ”فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ“ (البقرة: ۲۳۰)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔

۴۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

”الایم أحق بنفسها من وليها، واليكسر تمسأذن في نفسها، وإذنها صماتها“

(ترمذی، ۴۱۷۱)

”ایم“ کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ باکرہ اور شیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ اس سے صرف شیبہ مراد لیتے ہیں۔ (شرح مسلم للنووی، ۴۵۵/۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ ”الایم“ سے اگر صرف شیبہ مراد لی جائے تب بھی ہمارا استدلال صحیح ہے اس لئے کہ کم سے کم شیبہ کے بارے میں تو یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی دلی سے زیادہ حقدار ہے۔

۵۔ طحاویؒ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی خضہ بنت عبد الرحمنؓ کا نکاح عبد الرحمنؓ کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا۔

(طحاوی، ۶/۲، باب النکاح بغیر ولی عصب)

یہ نکاح بغیر ولی کے تھا اس سے بھی معلوم ہوا کہ عبارات نساء سے نفع منعقد ہو جائے گا۔

”ولایت اجبار“ کی بحث:-

اس حدیث کے تحت ولایت اجبار کا مسئلہ بھی بیان کیا جاتا ہے۔
امام شافعیؒ کے نزدیک ”ولایت اجبار“ کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایت اجبار اس پر حاصل ہے اور اگر عورت ثیبہ ہے تو صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایت اجبار اس پر حاصل نہیں۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغیر اور کبیر پر ہے یعنی ولی کو صغیرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے کبیرہ پر نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

حاصل یہ کہ صغیرہ باکرہ پر سب کے ہاں بالاتفاق ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں اور کبیرہ باکرہ پر امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہے امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ یعنی دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ (فتح القدیر، ۱۲/۳)

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لا تنکح النیب حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تستأذن وإذنها الصموت“ (ترمذی، ۲۱۰۷)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا حکم ایک بیان کیا گیا ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”أن جارية بکرت أمت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت أن أباهما زوّجها وهي کارهة فحبرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ (ابو داؤد، ۲۸۵۱-۲۸۶)

یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔ چنانچہ اس روایت کی صحت کا اعتراف کرتے ہوئے حافظ صاحب فرماتے ہیں: ”رحلہ ثقات“ (فتح الباری، ۹/۱۹۶) امام شافعی کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لَا تَمُوتُ أَحَدٌ بِنَفْسِهَا مِنْ لَيْلِهَا“ (ترمذی، ۱۰/۲۱۰)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”انفس“ سے مراد شبیہ ہے اور حدیث پاک کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ باکرہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار نہیں ہے لہذا باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوگی۔

جواب:-

۱۔ ”انفس“ سے مراد بلاشبہ روحانی عورت ہے اور ”انفس“ کا اطلاق باکرہ اور شبیہ دونوں پر ہوتا ہے۔ لہذا وہ باکرہ جس کا شوہر نہیں ہے اور کبیرہ ہے اس پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہوگا۔

۲۔ مفہوم مخالف حنفیہ کے ہاں حجت نہیں ہے۔

باب ماجاء فی المتعة

أَبُو حَافِظٍ، عَنِ الزَّهْرِيِّ: عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْمُتَعَةِ. (ص: ۱۳۴)

حد کی حرمت پر امت مسلمہ کا اجماع ہے۔ مذکورہ روایت میں بھی اسی حرمت کا بیان

ہے۔
روافض کے نزدیک حد کا رتبہ:-

اہل تشیع اور روافض کے نزدیک حد حلال ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عظیم ترین عبادت بھی ہے۔ اسی وجہ سے ان حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مرتبہ متعہ کرنا

ہے تو اس کا درجہ حضرت حسینؑ کے درجہ برابر ہو جاتا ہے اور اگر کوئی دوسرے مرتبہ کرتا ہے تو اس کا درجہ حضرت حسنؑ کے برابر ہو جاتا ہے، اور اگر کسی نے تین مرتبہ کیا تو اس کا درجہ حضرت علیؑ کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے اور جس نے چار مرتبہ کیا تو اس کا درجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے (نعوذ باللہ)۔ چنانچہ ان کی مشہور کتاب ”تفسیر منہاج الصادقین“ میں شیخ اللہ کاشانی نے جو کہ ان کا مجتہد ہے مذکورہ روایت فضائل متحدہ بیان کرتے ہوئے نقل کی ہے اور اس روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من تمنع مرة كان درجته كدرجة الحسن، ومن تمنع مرتين فدرجة كدرجة الحسن، ومن تمنع ثلاث مرات كان درجته كدرجة علي بن أبي طالب ومن تمنع أربع مرات فدرجة كدرجة“ (منہاج الصادقین: ۴۹۳)

جمہور کے دلائل :-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهِمْ وَانْزَوَاهُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۚ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ“ (سورۃ العارح: ۲۹، ۳۰، ۳۱)

باری تعالیٰ نے ان آیات میں دو قسم کی عورتوں کے ساتھ جماع کی اجازت دی ہے ایک ازواج اور دوسری باندیوں کے ساتھ، ان قسموں کے علاوہ سے شہوت پوری کرنے والوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ سرکش اور پانگٹی ہیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَفْسُطُوا فِي الْيَمَانِي فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ (سورۃ النساء: ۲)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح اور ملک بھین کی اجازت دی گئی ہے نہ کہ تعدد کی اس لئے کہ تعدد ان دونوں سے خارج ہے۔ وہ اس طرح کہ زوجہ کیلئے میراث، سکنی، عدت اور اس نکاح سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوتا ہے جبکہ روافض تعدد میں ان میں سے

کسی چیز کا ثبوت نہیں ہاں ہے۔ اور باندی سے اس طرح خارج ہے کہ باندی فروخت کر سکتے ہیں اور متعدد والی عورت کو فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ جمہور کے پاس متعد کی حرمت پر سب سے بڑا دلیل موجود ہیں جن کی بناء پر جمہور متعد کی حرمت کے قائل ہوئے ہیں۔
روافض کی دلیل :-

اسمعا استمتعتم به منهن فاعوهن أحرارهن فريضة، ولا جناح عليكم فيما نراضين به من بعد الفريضة، إن الله كان عليهما حكيمًا۔ (سورة النساء ۲۳)
حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرأت اس طرح ہے: ”فما استمتعتم به منهن إلی أجل مسمی“

(المباح الاحکام القرآن للقرطبی، ۱۳: ۵۵)

روافض کہتے ہیں کہ اس آیت میں متعد، اجل اور اجرت تینوں کا ذکر ہے اور اسی کا نام متعد ہے۔ لہذا متعد قرآن سے ثابت ہے۔
جواب :-

۱۔ قرآن پاک کی اس مذکورہ آیت کے سیاق و سباق کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ روافض کا اس آیت کریمہ سے متعد کا اثبات کرنا سراسر باطل ہے۔ چنانچہ اس آیت سے پہلی والی آیت ”حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم..... الخ“ سے باری تعالیٰ حرمت کا بیان کر رہے ہیں، اس کے بعد متصل آیت ”وأجل الحکم مساوراء ذلکم أن یفغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین“ سے ان عورتوں کا بیان ہے جن سے نکاح کرنا حلال اور جائز ہے پھر اس کے بعد ”فما استمتعتم به منهن“ سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب ان مذکورہ حلال عورتوں سے نکاح کرو تو ان کو مہر بھی دو۔ خلاصہ یہ کہ آیت کے سیاق و سباق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ”فما استمتعتم به“ سے کسی مستغنی چیز کا بیان نہیں ہے بلکہ یہ ماقبل کلام پر تفریع اور اسکا ترمیم ہے۔

۲۔ آپ کی پیش کردہ آیت میں ”أحرارهن“ بالافتاق ”مہر ورهن“ کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں دیگر مقامات میں بھی اجر کا لفظ مہر کے لئے استعمال ہوا ہے

جیسے ”فَانْكَحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَاتَّوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ“ (سورة النساء: ۲۵) اور ”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكَحُوهُنَّ إِذَا اتَّيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ“ (سورة النساء: ۱۰)۔
۳۔ آپ کی پیش کردہ قرأت قرأت شاذہ ہے اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

ابتدائے اسلام میں جو متحدہ حلال تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا! جن روایتوں میں متحدہ کا ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ممانعت فرمائی اس متحدہ سے مراد نکاح موقت ہے نہ کہ روافض والامتداس لئے کہ روافض ولامتداس یہ زنا ہے اور زنا کی اجازت اسلام میں کبھی نہیں دی گئی، اس لئے کہ نکاح موقت گواہوں کی موجودگی میں ہوتا ہے اسی طرح اس میں استبراء بھی ہوتا ہے اور دلی کی اجازت بھی ہوتی ہے۔ اور روافض کے متحدہ میں مذکورہ چیزیں نہیں ہوتی ہیں۔ ان وجوہات کی بنا پر روافض کا متحدہ زنا ہوگا نہ کہ نکاح موقت۔ اور ابتدائے اسلام میں جو متحدہ تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا نہ کہ روافض والامتد۔

نیز جس طرح شراب اور سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں رہی اسی طرح نکاح موقت یا متحدہ کی حرمت کے نزول کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کے جواز کا ثبوت بعض روایات میں ملتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ان کی طرف یہ نسبت ان کے اقوال شاذہ کی بنیاد پر ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے رجوع بھی ثابت ہے۔ چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: ”وَابْنُ مَرْوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ شَيْخٌ مِنَ الرِّحْصَةِ فِي الْمَنَعَةِ، ثُمَّ رَجَعَ عَنْ قَوْلِهِ حَيْثُ أَخْبَرَهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (ترمذی، ۲۱۳۱، باب ما جاء في فكاك المنعة)

أبو حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن المنعة أبو حنيفة، عن الزهري: عن رجل من

اَلْشَّيْخُ اَبُو النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مَتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ . وَفِي رَوَايَةِ عَامِ الْفَتْحِ اَبُو حَنِيفَةَ عَنِ نَافِعٍ عَنْ اِبْنِ عُمَرَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ غَزْوَةِ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحِمْرِ الْأَخْضِيَةِ وَعَنِ مَتْعَةِ النِّسَاءِ . (ص: ۱۳۴)

حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق :-

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ حد منسوخ ہو چکا ہے البتہ اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ کتب اور کس موقع پر یہ منسوخ ہوا؟

بعض روایات سے غزوہ خیبر، بعض سے فتح مکہ، بعض سے غزوہ اوطاس بعض سے غزوہ تبوک اور بعض روایات سے حجۃ الوداع میں اس کی حرمت کا اعلان معلوم ہوتا ہے۔

تبوک والی روایات ضعیف ہیں اس وجہ سے کامل اعتبار نہیں البتہ حجۃ الوداع والی روایات صحیح ہیں لیکن حرمت کا اعلان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پہلے ہی کر دیا تھا، چونکہ مسلمانوں کا حجۃ الوداع کے موقع پر بہت بڑا مجمع تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔ اور غزوہ اوطاس فتح مکہ کے متصل بعد ہوا تھا اس وجہ سے بعض راویوں نے فتح مکہ کے بجائے غزوہ اوطاس کا ذکر کر دیا۔ (فتح ابوری، ۱۷۹ء)

اب غزوہ خیبر اور فتح مکہ والی روایات رہ جاتی ہیں۔ تو اس بارے میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں کہ متعہ کی حرمت اوّل خیبر میں ہوئی، اس کے بعد فتح مکہ کے موقع پر تمین دن کیلئے یہ مباح قرار دیا گیا اور تمین دن کے بعد ہمیشہ کیلئے اسے حرام قرار دے دیا گیا اس طرح اس میں دو مرتبہ نسخ ہوا۔ اس تفصیل کے بعد علامہ نوویؒ نے اسی توجیہ کو رائج قرار دیا ہے۔

(شرح مسم المذوی، ۱/۳۵)



باب ما جاء في العزل

أبو حنيفة، عن حماد، عن أبي سعيد، عن علقمة والأسود أن عبد الله بن مسعود مثل عن العزل قال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو أن شيتا أخذ الله ميثاقه استودع صخرة لخرج - (ص: ۱۲۴ و ۱۳۷)

عزل کا مطلب یہ ہے کہ جماع کرتے وقت مرد فرج سے باہر انزال کرے، علامہ ابن حزم ظاہری کے نزدیک عزل حرام ہے اس کے برخلاف جمہور علماء کے نزدیک عزل جائز ہے۔
جمہور کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”کنا نعزل علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم والقراء یقول“ (بخاری، ۸۴۲/۷)
یعنی اگر عزل حرام ہوتا تو اس کی حرمت قرآن میں نازل ہو جاتی لیکن جب حرمت نہیں نازل ہوئی تو پھر عزل جائز ہوا۔
ظاہر یہی دلیل:-

۱۔ حضرت جذامہ بنت وہب اسدی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے متعلق ارشاد فرمایا: ”ذلك الواد الحفی“ (صحیح مسلم، ۴۶۶/۱)
”واد“ کے معنی زندہ درگور کرنے کے ہیں۔ تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ عزل خفیہ طور پر زندہ درگور کرنا ہے۔
جواب:-

۱۔ بعض حضرات نے اس روایت کو منسوخ قرار دیا ہے۔
۲۔ بعض حضرات نے اس روایت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا ہے یعنی عزل جائز تو ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے اس لئے کہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز نہیں اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے لیکن ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ عورت کی اجازت کے بغیر بھی عزل جائز ہے۔

باندی سے عزل کرنے میں باندی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟

اس بات پر سب متفق ہیں کہ باندی سے آقا کا بلا اجازت عزل کر سکتا ہے یعنی اگر باندی کسی کے نکاح میں ہو تو پھر امام اعظمؑ ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور جمہور کے نزدیک آقا سے اجازت ضروری ہے یعنی آقا کی اجازت کافی ہوگی، باندی سے اجازت لینا ضروری نہیں اس کے برخلاف ماضی میں کہتے ہیں کہ باندی کی اجازت ضروری ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شادی شدہ باندی سے عزل کیلئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں۔

(فتح الباری، ۳۸۴/۹، فتح القدیر، ۳/۳۷۹)

باب ماجاء أَنَّ الولد للفراش

أبو حنیفہ، عن حماد بن أبی سلیمان، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عمر ابن الخطاب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر۔

(ص: ۱۳۷)

علامہ سیوطیؒ اور اکثر محدثین نے اس حدیث کو احادیث متواترہ میں شمار کیا ہے، چنانچہ اس روایت کو میں نے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایت کرتے ہیں۔ (تکملۃ فتح الملہم، ۸۳/۱)

”حجر“ سے مراد کیا ہے؟

بعض حضرات نے خبیث کے معنی مراد لئے ہیں یعنی ”حرمات الولد الذی یدعیہ“ اور بعض نے رحم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔ (فتح الباری، ۳۶/۱۲) لیکن روایت میں حجر سے رحم کے معنی کی طرف بھی

اشارہ مقصود ہے۔

فراش کی قسمیں:-

فراش تین قسم پر ہیں:

۱۔ فراش قوی

۲۔ فراش متوسط

۳۔ فراش ضعیف

فراش قوی:..... یہ منکوحہ کا فراش ہے اس میں نسب بلا دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے سستی بھی نہیں ہوتا الا یہ کہ زوج لعان کرے۔

فراش متوسط:..... یہ اتم ولد کا فراش ہے اس میں مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کیلئے کافی ہے، البتہ نسب کی نفی سے بغیر لعان کے نسب منقح ہو جاتا ہے، لعان ضروری نہیں۔

فراش ضعیف:..... یہ عام باندیوں کا فراش ہے اس میں نسب ثابت کرنے کیلئے دعویٰ ضروری ہے بغیر دعویٰ کے نسب ثابت نہیں ہوتا البتہ مولیٰ پر یا بیٹہ دعویٰ نسب ضروری ہے۔ (فیض الباری، ۱۸۹۳ء، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات)

حنفیہ کے نزدیک اگر شوہر شرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے پھر بھی نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ زوجین کی عرصہ دراز سے ملاقات نہ ہوئی ہو اس لئے کہ حدیث باب میں ہے: ”الولد للفراش“ اور یہ فراش قوی ہے۔

(المحرر الرائق، ۱۸۹۳ء، باب ثبوت النسب)



کتاب الرضاع

باب ماجاء قليل الرضاعة وكثيرها سواء في التحريم

ابو حنيفة، عن الحكم، عن النخاس، عن شريح، عن علي، عن انسي، صلى الله عليه وسلم قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من السبب، قلبه وكثيره۔

(ص: ۱۳۷ و ۱۴۱)

رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے؟

امام ابو حنیفہ، امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک رضاعت قلیل ہو یا کثیر اس کی ہر مقدار محرم ہے، امام احمد کی مشہور مقدار بھی یہی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک پانچ رضعات سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی اور یہ پانچ بھی متفرق اوقات میں اور سیر ہو کر ہونا ضروری ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک حرمت رضاعت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَمْلَأْنَكُمْ أَنْفُسَكُمْ وَأَلْأَنَّهُ نَرْضَعْنَكُمْ" (سورة النسا: ۲۳)
اس آیت کریمہ میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں ہے بلکہ مطلق رضاعت کو حرمت کا سبب قرار دیا ہے اور کتاب اللہ پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی صحیح نہیں۔

۲۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: "مَا كَانَ الْخَوَلَاءُ وَإِنْ كَانَتْ مِصْطَبَةً وَاحِدَةً فِيهِ نَحْرُهُ"۔ (موطا امام محمد، باب الرضاع)

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ حدیث باب بھی حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔
شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرَ رَضَاعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ،

فُنُسِخَ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَصَارَ إِلَى خَمْسٍ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ“ (ترمذی، ۲۱۸۱)

جواب:-

- ۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔
- ۲۔ ممکن ہے کہ یہ نسخ عہد نبوی کے آخر میں ہوا ہو جس کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس نسخ کا علم نہ ہوا ہو۔



کتاب الطلاق

طلاق کے لغوی معنی ”رفع العقد“ کہے آتے ہیں اور اصطلاح شرع میں نکاح کی قید کے رفع کرنے کو طلاق کہتے ہیں۔ (فتح الباری، ۴/۳۳۹)

احناف کے نزدیک طلاق سنت کی دو صورتیں ہیں:

ایسا تو یہ کہ آدمی ایسے طہر میں عورت کو طلاق دے جس میں اس کے ساتھ جماع نہ کیا ہو اور اس کے بعد اسے عدت گزارنے کیلئے چھوڑ دے اور کوئی طلاق اسے دوبارہ نہ دے۔ اسے طلاق احسن کہتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک طہر میں ایک طلاق دے پھر دوسرے طہر میں دوسری اور تیسرے طہر میں تیسری طلاق دے، اس صورت کو طلاق حسن کہتے ہیں۔ ضعیف کہتے ہیں کہ طلاق احسن اور حسن دونوں طلاق سنت میں شامل ہیں۔

اگر شاذ کے نزدیک طلاق سنت کی تعریف یہ ہے کہ آدمی ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو اور پھر اس کی عدت گزارنے دے، یعنی یہ حضرات صرف طلاق احسن کو طلاق سنت کہتے ہیں۔

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراہیم، عن زحلی، عن ابن عمر: أنه طلق امرأته وهي حائض، فعيب ذلك عليه، فراجعها، فلما طهرت من حیضها، طلقها واحتسب بالتطليقة التي كان أوقع عليها وهي حائض۔ (مس: ۱۴۱)

حنیف، مالکیہ اور داؤد خاہری کے نزدیک اگر کسی نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دیا تو اس حلق سے رجوع کرنا واجب ہے البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب

ہے۔ (تکملہ فتح الملکم، ۱/۱۳۵)

حنفیہ اور مالکیہ اس مسئلہ میں رجوع کے وجوب پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے استدلال کرتے ہیں اس روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیا تو حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طلاق کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: ”مرہ فلہا ایجعھا“ (بخاری، ۲/۹۰۷)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں امر واجب کیلئے ہے اس وجہ سے حالت حیض میں طلاق دینے کے بعد رجوع کرنا واجب ہوگا۔ البتہ شوافع اور حنابلہ اسے استحب پر محمول کرتے ہیں۔

حالت حیض میں طلاق دینے کا حکم:-

اعداد بعد اور مہجور کے نزدیک حیض میں طلاق دینا حرام ہے لیکن اگر دے دیا تو واقع ہو جائے گی، اس کے برخلاف حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن قیم، علامہ ابن حزم اور وائض کے نزدیک حیض میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

(زاد المعاد، ۲/۲۴۵، حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض)

جہور کے دلائل:-

۱۔ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”حَبِطَ عَلٰی بَطْلَانِهِ“ (بخاری، ۲/۹۰۷)

اس روایت میں تصریح ہے کہ انہوں نے جو اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی تھی وہ معتبر سمجھی گئی اور اسے شمار بھی کیا گیا۔

۲۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ حدیث باب بھی جہور کے مسلک پر صریح ہے۔

حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کی دلیل:-

۱۔ سنن ابوداؤد کی روایت ہے: ”طَلَّقَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ امْرَأَتَهُ، وَهِيَ حَائِضٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلَ عَمْرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

علیہ وسلم، فقال: إن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي حائض، قال عبد الله، فَرَدَّهَا عَلَيَّ، وَلَمْ يَرْهَا شَيْئاً“ (ابوداؤد، باب فی طلاق النثی)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس روایت کے آخر میں ہے: ”وَلَمْ يَرْهَا شَيْئاً“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض میں طلاق معتبر نہیں۔
جواب:-

۱۔ ”وَلَمْ يَرْهَا شَيْئاً“ کا یہ اضافہ ”ابوالزبیر“ کا تقدس ہے۔

۲۔ اس روایت کا مطلب یہ ہے ”لَمْ يَرْهَا رَجْعَةَ شَيْئاً مِّنْهُ“ کہ طلاق سے رجوع کرنے کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممنوع نہیں سمجھا۔ (بذل المجود، ۱۳/۶)

باب ماجاء فی الأمة تعتق ولها زوج

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة: أنها اعتقت بريرة ولها زوج مولی لابی احمد، فحبرها رسول الله ﷺ فاختارت، ففرق بينهما وكان زوجها حرّاً۔ (ص: ۱۴۵)

باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر اگر غلام ہو تو بالاتفاق سب کے نزدیک باندی کو خیار حاصل ہوگا اگر وہ چاہے تو شوہر کے ساتھ رہے اگر چاہے تو اسے چھوڑ دے، اس خیار کو خیار حق کہتے ہیں۔

اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو پھر باندی کو خیار حق حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خیار حاصل نہیں ہوگا اس کے برخلاف حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر آزاد ہو پھر بھی باندی کو خیار حاصل ہوگا۔

حنفی کی دلیل:-

۱۔ ”عن الأسود، عن عائشة قالت: كان زوج بريرة حرّاً، فحبرها رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (ترمذی، ۲۱۹۱)
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت: كان زوج بريرة عبداً
فختبرها النبي صلى الله عليه وسلم فاختارت نفسها، ولو كان حراً لم يُختبرها۔
(ترمذی، ۲۱۹۱)

دونوں فریق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو کہ
حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے واقعہ سے متعلق ہے ایک کواُسود حضرت عائشہ سے
روایت کرتے ہیں اور دوسری کو عروہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور دونوں
روایتوں میں تعارض ہے اس لئے کہ اُسود روایت کرتے ہیں: ”کان زوج بريرة حراً“ اور
عروہ روایت کرتے ہیں: ”کان زوج بريرة عبداً“
جواب:-

۱۔ آپ کی پیش کردہ روایت میں ”ولو كان حراً لم يُختبرها“ کا جملہ حدیث کا
جز نہیں ہے بلکہ یہ عروہ کا قول ہے جیسا کہ سنن نسائی کی روایت میں اس کی صراحت موجود
ہے۔

۲۔ اُسود کی روایت راجح ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس حدیث کو
تین راویوں نے روایت کیا ہے: اُسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔
عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں، ایک میں زوج بریرہ کے آزاد ہونے کا
ذکر ہے اور دوسرے میں غلام ہونے کا ذکر ہے۔

قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک میں زوج بریرہ کے ترہونے کا ذکر
ہے اور دوسری روایت میں حریا عہد ہونے میں شک ہے۔

ان کے برخلاف اُسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں، اس میں زوج بریرہ کے
صرف آزاد ہونے کا ذکر ہے۔ لہذا اُسود کی زوج بریرہ کے ترہونے کے متعلق جو روایت
ہے وہ راجح ہوگی۔ (پذلی المحمود، ۳۶۲)

باب عاجاء فی المطلقة ثلاثا لها السکنی والنفقة

أبو حنیفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود قال: قال عمر بن الخطاب: لا تدع كتاب ربتنا وسنة نبينا ﷺ بقول امرأة لاندري صدقت أم كذبت، المطلقة ثلاثا لها السکنی والنفقة۔ (ص: ۱۴۵)

لاندري صدقت أم كذبت:

ان الفاظ کو بنیاد بنا کر بعض مکرمین حدیث نے ذخیرہ احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ اور بعض حضرات نے ان الفاظ کو ذکر کرنے کے بعد اس سے دو نتیجے نکالے ہیں ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو تقبیح سمجھ لینا غلط ہے، دوسرا نتیجہ یہ نکالا کہ حضرت عمرؓ نے حدیث مذکورہ کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت میں یہ دونوں اعتراض غلط ہیں۔ جہاں تک پہلی بات ہے تو حدیث پاک کے یہ الفاظ مسند امام اعظم کے علاوہ کسی اور کتاب میں مذکور نہیں بلکہ دیگر کتب میں اس روایت میں ان مذکورہ الفاظ کے بجائے ”لاندري أحفظت أم نسيت“ کے الفاظ آئے ہیں۔ اس وجہ سے محدثین نے مسند امام اعظم کی روایت کے مذکورہ الفاظ کی توجیہ کی ہے، وہ یہ کہ ”صدقت“ اصابت کے معنی میں ہے اور ”کذبت“ اکھٹات کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں کہ انہوں نے کسی صحابیہ کی طرف جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔ مسئلۃ الباب:-

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مطلقہ رجبہ اور متوہ حاملہ کیلئے عدت کے دوران نفقہ اور سکنی ہوگا البتہ متوہ غیر حاملہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک متوہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی شوہر پر واجب ہے۔ حضرت عمر بن

الخطاب ﷺ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام احمد اور اہل ظاہر کے نزدیک اس کیلئے نفقہ ہے مکنی نہیں، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلِلْمُطَلِّقاتِ مَتَاعٌ بِمَا مَعْرُوفٌ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ" (سورۃ البقرہ: ۲۴۱)

اس آیت کریمہ میں متاع سے مراد نفقہ اور مکنی ہیں۔

۲۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
"المطلقة ثلاثاً لها المسكنی والنفقة"۔ (دارقطنی، ۴/۲۴۱)

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت یہ بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔
امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل:-

حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے: "طلَّقني زوجي ثلاث على عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا سكنی لك ولا نفقة" الحديث (ترمذی، ۲۲۳۳)
امام مالکؒ، امام شافعیؒ کی دلیل:-

عدم نفقہ پر یہ حضرات حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ یہ فرماتے ہیں کہ "اسکندر اھن من حیث مسکنتم من وجدکم ولا تضاروھن لتضیقوا علیھن" (سورۃ الطلاق: ۶)

کی آیت مکنی کے بارے میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے معارض ہے لہذا ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا۔

جواب:-

۱۔ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

(بخاری، ۸۰۲۲)

رہا نفقہ کا معاملہ تو حضرت فاطمہؓ کی حدیث میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں ہے بلکہ مطلوب زیادتی کی نفی ہے جو وہ اپنے شوہر کے بھیجے ہوئے نفقہ پر کر رہی تھیں۔

۲۔ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہوگئی خواہ وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزا ہے اور احتباس فوت ہو گیا۔

باب ماجاء فی الإیلاء

حماد، عن أبی حنیفہ، عن حماد، عن ابراہیم، عن علقمہ قال: فی العولی

فیہہ الجماع إلا أن یکون له عذر ففیہہ باللسان۔ (ص: ۱۵۰)

ایلاء ملت میں حلف کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں ”منع النفس عن قربان

العکوحۃ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مع کذا بالیمین“ کو کہتے ہیں۔

ایلاء کرنے والے کو اختیار حاصل ہے چاہے تو چاہ ماہ کی مدت پوری ہونے دے اور

اگر چاہے تو مدت پوری ہونے سے قبل حلف کو توڑ کر کفارہ یمین ادا کرے۔

احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاق بائن واقع

ہو جائے گی اور تفریق کیلئے قضاء قاضی کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف ائمہ

مذہب کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ چار ماہ بعد قاضی

زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دے گا اگر زوج نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو طلاق

دینے کا حکم دے گا۔

حنفیہ کی دلیل:-

حنفیہ اس بارے میں حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود،

حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار سے استدلال

کرتے ہیں یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

(مصنف عبدالرزاق، ۶/۲۵۳ تا ۲۵۷، کتاب الطلاق، باب انقضاء الأربعة) ائمہ علماء کی دلیل :-

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”الَّذِينَ يُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ مَرْغُضٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءَ وَإِنْ أَلَّهَ غُفُورٌ رَحِيمٌ ۝ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ“ (سورۃ البقرة: ۲۲۷، ۲۲۸)

اس آیت کریمہ میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔ جواب :-

اس آیت کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ منقول ہے: ”انقضاء الأربعة عربية الطلاق والقيء الحماح“ (مصنف عبدالرزاق، ۶/۲۵۳)

باب ماجاء فی الخلع

حماد، عن أبيه، عن أيوب السخيتاني أن امرأة ثابت بن قيس أتت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: لا أنا ولا ثابت، فقال: اتخلفين منه بحد يفته؟ فقالت: نعم وأزيد، قال: أما الزيادة فلا۔ (ص: ۱۵۰)

خلع فسخ ہے یا طلاق؟

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک فسخ ہے نیز امام شافعی رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ جمہور کے دلائل :-

۱۔ حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے جب خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے ثابت بن قیسؓ سے فرمایا: ”أقبل الحديقة و طلقها تطليقة“ (بخاری، ۷۹۳/۲) اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق کے نقطہ سے تعبیر کیا ہے۔

۲۔ حسن ابن عباس رضی اللہ عنہ: أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل

الخلع تطليقة بائنة۔ (دار فطنی، ۳۶: ۴۰)

امام احمدؒ کی دلیل:-

عن الربیع بنت معوذ بن عفراء: انها اختلعت علی عهد النبی صلی اللہ

علیہ وسلم، فأمرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن تعتد بحیضة۔

(ترمذی، ۲۲۵/۱۰)

جواب:-

”حیضہ“ میں تاہم وعدت نہیں بلکہ یہ کلمہ اسمِ جنس ہے لکیر دونوں پر صادق آتا

ہے۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟

تمام علماء کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں طرفین کی رضامندی ضروری ہے اور دونوں فریقوں میں سے کوئی بھی دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن متحجہ دین یہ کہتے ہیں کہ خلع عورت کا حق ہے جسے وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان کی سپریم کورٹ نے بھی ان متحجہ دین کے دھوکے کے مطابق فیصلہ دیدیا ہے اور تمام عدالتیں اس پر عمل بھی کر رہی ہیں حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے حنفیہ فیصلہ کے سراسر خلاف ہے۔



کتاب النفقات

نفقہ کا لغوی معنی خرچ کرنے کے ہیں اور نفقہ اس چیز کو کہتے ہیں جو انسان اپنے اہل و عیال پر خرچ کریں چنانچہ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:-

ہی فی اللغة ما يتفق الإنسان على عياله۔ (البحر الرائق، ۱۷۳/۴)

چنانچہ شریعت نے شوہر کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنی زوجہ کو اپنے پاس روکے رکھے جس کا معاوضہ نفقہ کی صورت میں ادا کرنا واجب ہوگا۔

نفقہ سے عموماً تین چیزیں مراد لی جاتی ہیں۔ خوراک، پوشاک اور مسکن لیکن اس میں دیگر اشیاء صابن، تیل، پانی اور اس کے علاوہ وہ اشیاء جو عورت کے آرام و آسائش اور گزرانی وقت کیلئے ضروری ہیں سب شامل ہیں۔

چنانچہ ہندیہ میں ہے:

والنفقة الواجبة المأکول، والملبوس والسكنی۔ (ہندیہ: ۵۴۹/۱)

اسباب وجوب نفقہ تین ہیں:

۱۔ ازدواج

۲۔ ملک

۳۔ قرابت

جہاں تک زوجہ کے نفقے کا تعلق ہے تو وہ ازدواج اور تسلیم نفس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جہاں تک والدین اور اولاد کے نفقے کا تعلق ہے تو یہ قرابت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے

غلام اور باندیوں کا نفقہ ملک کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

وہ صورتیں جن میں زوج پر زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا:

۱۔ نکاح صحیح ہو۔

۲۔ عورت اپنے آپ کو مرد کے اختیار میں دیدے۔

۳۔ زوجہ اگر باپ کے ہر مقیم ہو اور شوہر نے اپنے گھر آنے کی دعوت نہ دی ہو تب بھی نفقہ واجب ہوگا۔

۴۔ عورت بر بنائے عدم ازدائیگی مہر محض یا کسی اور جائز سبب کی بناء پر شوہر کے گھر آنے سے انکار کر رکھتی ہو خواہ صحبت ہوئی ہو یا نہیں ان تمام صورتوں میں نفقہ واجب ہوگا۔
مقدار نفقہ:-

زوجہ کے نفقہ کی تعیین میں مرد و عورت دونوں کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا اگر دونوں کی حیثیت میں فرقی ہو مثلاً زوجہ مالدار اور زوج غریب یا زوج مالدار اور زوجہ غریب ہوتو اس صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ ابن ہمام اور علامہ ابن قیمؒ نے اس کی چار صورتیں ذکر کی ہیں:

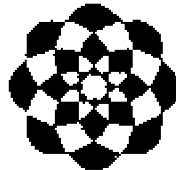
۱۔ زوج اور زوجہ دونوں امیر

۲۔ دونوں غریب

۳۔ زوج امیر زوجہ غریب

۴۔ زوجہ امیر زوج غریب

پہلی صورت میں وہ نفقہ دیا جائیگا جو عام طور پر امیر دیتے ہیں دوسری صورت میں وہ نفقہ دیا جائے گا جو عام طور پر غریب دیتے ہیں تیسری اور چوتھی صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔ (فتح القدیر ۴/۱۹۳، رشیدیہ)



کتاب التدبیر

أبو حنیفة، عن عطاء، عن جابر بن عبد اللہ: أن عبد اکان لإبراهیم بن نعیم النخاع، فذبره ثم احتاج إلى ثمنه، فباعه النبی صلی اللہ علیہ وسلم بشعان مائة درهم وفي رواية أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم باع المذبر۔ (ص: ۱۵۲)

مذبر کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مذبر مطلق

۲۔ مذبر مقید

مذبر مطلق:-

جیسے آقا یہ کہہ دے: "أنت حر عن دبر منی" یعنی تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔

مذبر مقید:-

جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کر دے مثلاً آقا غلام سے یوں کہے: "إن مت فی هذا الشهر فانت حر" کہ اگر میں اس مہینہ میں مر گیا تو تو آزاد ہے۔

"مذبر مقید" کی بیع کے جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں البتہ "مذبر مطلق" کی بیع کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ "مذبر مطلق" یعنی طور پر مولیٰ کے انتقال پر آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے اس لئے اب مولیٰ کا اس غلام سے اسحاق و اسبہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنی حیات میں تو اس سے خدمت لیتا رہے لیکن اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حق اب نہیں رہا۔ لہذا مذبر مطلق کی بیع جائز نہیں۔

اس کے برخلاف "مذبر مقید" کی آزادی یقینی نہیں ہوتی اس وجہ سے اس کی بیع جائز ہے۔

کتاب الایمان

وقت میں یحیٰن کے تین معالی آتے ہیں:

قوت، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لَا خُذْنَا مِنْهُ بِالْبَعِیْنِ“ (سورۃ الحجۃ: ۳۵)
 دائیں ہاتھ کو بھی یحیٰن کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں قوت زیادہ ہوتی ہے، اسی طرح یحیٰن
 قسم اور حلف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

چنانچہ اصطلاح شریعت میں یحیٰن کہتے ہیں:

نقوبہ أحد طرفی الخیر بذکر اللہ تعالیٰ أو التعلیق۔ (قواعد الفقہ، ج: ۲۵۵)

یحیٰن کی اقسام:-

۱۔ یحیٰن لغو: ہی أن یخبر عن الماضي أو عن الحال علی الظن أن المعبر به

کما أخبر وهو بخلافه۔

یحیٰن لغو کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالف پر کفارہ نہیں ہوگا۔

۲۔ یحیٰن غموس: الیومین الکاذبة قصد أفی الماضي أو الحال۔

اس کا حکم جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ قسم اٹھانے والا گناہ گار تو ہوگا لیکن کفارہ اس پر
 لازم نہیں البتہ توبہ و استغفار اس پر لازم ہے۔

۳۔ یحیٰن منعقدہ: أن یسکون الحلف یشأت اللہ تعالیٰ علی أمر فی المستقبل

أن یفعله أو لا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یحیٰن پورا کر کے بری ہو جائے اگر بالفرض پورا نہیں کر سکتا اور

حادث ہو جاتا ہے تو کفارہ دینا پڑے گا۔

کتاب الحدود

حد کی لغوی و اصطلاحی تحقیق:

لغوی اعتبار سے حد کی جمع حدود آتی ہے اور لغت میں حد مختلف معانی کیلئے استعمال ہوتا ہے مثلاً:۔ سرحد باڑھ، کسی شے کی انتہاء، طرف کنارہ، ان سب معنوں کیلئے استعمال ہوتا ہے چنانچہ لغت میں سے صاحب منجد نے صفحہ ۱۴۰ پر اور صاحب معجم الوسیط نے صفحہ ۱۶۰ پر اس کی مکمل تحصیل ذکر کی ہے۔

اصطلاح شرع میں حد اس مقررہ سزا کا نام ہے جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اس لئے تعزیر کو اسم حد سے موسوم نہیں کرتے کہ وہ غیر مقررہ سزا ہے۔
(مبسوط للسرحدی، ۹/۳۶۰)

حدود اور تعزیر میں فرق:۔

- ۱۔ حدود کی سزائیں مقرر ہیں جہاں تک تعزیر کا تعلق ہے اس کی سزا مقرر نہیں بلکہ قاضی کی صوابدید پر ہے۔
- ۲۔ سفارش سے حد ساقط نہیں کی جا سکتی جبکہ تعزیر ساقط ہو سکتی ہے۔
- ۳۔ حدود میں جرم کی کیفیت کے اختلاف سے سزا مختلف نہیں ہوتی جبکہ تعزیر میں یہ ممکن ہے۔
- ۴۔ حدود صرف معصیت میں مقدر ہے جبکہ تعزیر اس کے علاوہ مثلاً آداب کے طور پر بھی ہو سکتی ہے۔

- ۵۔ اثبات جرم کے بعد اسقاط حد ممکن نہیں اور تعزیر میں ممکن ہے۔
- ۶۔ تعزیر توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے جبکہ حد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی۔
- ۷۔ تعزیر میں مطلقاً اختیار کو دخل ہے جبکہ حد میں اس طرح نہیں۔
- ۸۔ تعزیر مختلف ہوتی ہے زمانہ اور شہر کے اختلاف سے جبکہ حد میں اس طرح نہیں ہوتا۔

۹۔ تفسیر کی دو قسمیں ہیں: حق اللہ اور حق العید جبکہ حدود سارے حق اللہ ہیں۔

۱۰۔ تفسیر اشخاص کے مختلف ہونے سے مختلف ہو سکتی ہے جبکہ حد اسی طرح رہتی ہے۔

(تلك عشرة كاملة)

حدود کی حکمت :-

حدود اور عقوبات کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو تنبیہ اور زجر و توبیخ مقصود ہوتی ہے، اسی طرح لوگوں کو جرائم، فساد اور سناہوں سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔

حدود کی اقسام :-

۱۔ حد ذات

۲۔ حد نقد

۳۔ حد سرقہ

۴۔ حد زانیہ

۵۔ حد شرب خمر

ان میں سے پہلی چار حدیں قرآن مجید سے ثابت ہیں اور آخری حد سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

۱۔ حد ذات :- چنانچہ قرآن مجید میں ہے: ”النزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة“ (سورة النور: ۲)

۲۔ حد نقد :- قرآن مجید میں ہے: ”والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة“ (سورة النور: ۴)

۳۔ حد سرقہ :- قرآن مجید میں ہے: ”البارق والبارقة فاقطعوا أيديهما“ (سورة المائدة: ۳۸)

۴۔ حد زانیہ :- قرآن مجید میں ہے: ”إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسيرون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا“ (سورة المائدة: ۳۳)

۵۔ حد شرب خمر:- اس کے بارے میں قرآن مجید میں تو صراحتاً مذکور نہیں لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من شرب الخمر فاجلدوه“

باب ماجاء فی کم یقطع السارق

أبو حنیفة، عن القاسم، عن أبيه، عن عبد الله قال: كان يقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم. وفي رواية إنما كان يقطع في عشرة دراهم. (ص: ۱۵۷)

نصاب سرقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف:-
امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب سرقہ دس درہم یا ایک دینار ہے، امام مالکؒ کے نزدیک تین درہم اور امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ”لا يقطع إلا في دينار فصاعدا“
(مصنف ابن ابی شیبہ، ۴/۳۷۹)
کہ قطع یہ ایک دینار یا اس سے زیادہ میں ہوتا ہے۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال کی قیمت میں قطع یہ فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ ”عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربيع دينار فصاعدا“ (ترمذی، ۲۶۷۱)
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ربع دینار یا اس سے زیادہ میں ہاتھ کاٹا کرتے تھے۔

جواب :-

۱۔ نصاب سرقدہ کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ: ”آئحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع یہ فرمایا۔“ اور بعض میں ہے کہ ”آئحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع یہ فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت تین درہم تھی“ نیز بعض روایات میں آتا ہے کہ ”آئحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع یہ فرمایا اور اس کی قیمت ربع دینار تھی۔“

ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اصل روایت میں صرف اتنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع یہ کیا۔ پھر بعد میں اس ڈھال کی قیمت کے بارے میں انہوں نے اپنا خیال ظاہر فرمایا لیکن ان کا یہ خیال حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کے معارض ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ اسی وجہ سے حنفیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو لے لیا جو کہ ”أدرء للسحد“ تھی یعنی جو حد کو دور کرنے والی تھی اور حدود کے باب میں احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ وہ احتمال اختیار کیا جائے جس سے حدود دور ہوتی ہو اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے مذکورہ اثر سے بھی ہوتی ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ایک دینار سے کم میں قطع یہ نہیں ہوتا اور اس زمانے میں ایک دینار کی قیمت دس درہم کے برابر ہوتی تھی۔



باب ماجاء لا يقتل مسلم بکافر

أبو حنیفة، عن ربیعہ، عن ابن البیلمانی قال: قتل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمعاهدہ، فقال: أنا أحق من أولی بقتلہ۔ (ص: ۱۶۱)

ذی کے قتل کا قصاص مسلمان سے لیا جائے گا:

حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی مسلمان کسی ذی کو قتل کر دے تو مسلمان کو اس کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جائے گا، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کو ذی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَنْ النَّفْسَ بِالْنَفْسِ" (سورۃ المائدہ: ۴۵)

اس آیت کریمہ میں مسلمان یا کافر کی کوئی قید نہیں ہے۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذی کو قتل کرنے کے بارے میں سخت وعیدیں بیان فرمائی ہیں چنانچہ ایک روایت میں آتا ہے کہ "جو شخص المل ذمہ کو قتل کرے گا وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں سونگھے گا" ان جیسی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ذی کو قتل کرنا بھی ایسے ہی ہے جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنا۔

۳۔ متعدد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے خصوصاً حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے ذی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی شریف کی روایت ہے: "لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ" (ترمذی، ۱۰/۲۶۰)

جواب:-

۱۔ اس حدیث میں کافر سے مراد حربی کافر ہے۔

۲۔ اس حدیث کی دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کی گواہی پر قتل نہیں کیا جائے گا۔

کتاب الجہاد

جہاد کا لغوی معنی :-

جہاد جہد بمعنی طاقت سے شستن ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اپنی طاقت کو محض اللہ کا بول بالا کرنے کیلئے پانی کی طرح بہا دینا، اعلاء کلمۃ اللہ اگر مقصود نہ ہو فقط مال و زر مطلوب ہو یا قطع نظر حق و باطل سے وطن اور قوم کی حمایت مقصود ہو یا بہادری اور شجاعت کا اظہار مقصود ہو تو اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک یہ جہاد نہیں۔

جہاد کا شرعی معنی :-

علامہ عینی رحمہ اللہ جہاد کا شرعی معنی لکھتے ہیں:

اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے کفار سے جنگ میں اپنی پوری طاقت اور وسعت کو خرچ کرنا۔
(عمدة القاری، ۸/۱۳۷، ادارۃ الطباعة المنیریہ، مصر)

معروف فقیہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں کہ جہاد کا شرعی معنی ہے:

اللہ کی راہ میں جنگ کرنے کیلئے جان، مال اور زبان کو انتہائی وسعت اور طاقت سے خرچ کرنا۔ (بدائع، ۷/۹۷، بیچ ایم سعید)

علامہ باری حنفی رحمہ اللہ جہاد کا شرعی معنی لکھتے ہیں:

دین حق کی طرف دعوت دینا اور جو اس دعوت کو قبول نہ کریں اس کے ساتھ جان و مال سے جنگ کرنا یہ جہاد ہے۔ (عنایہ علی ہاشم فتح القدیر، ۱۸۹/۵)

فرضیت جہاد کے تدبیری مراحل :-

چنانچہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: کہ مشرکین کو دین اسلام کی دعوت دینا واجب ہے اور جو مشرکین اس دعوت کو قبول نہ کریں ان سے قتال واجب ہے کیونکہ تمام آسمانی کتب میں اس امت کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ یہ امت نیکی کی دعوت دیتی ہے اور

برائی سے روکتی ہے اسی بناء پر اس امت کو خیر الامم قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”کتبتم خیر امة اخر حجت للناس تأمرون

بالمعروف“ الخ

اور سب سے بڑی نیکی اللہ پر ایمان لانا ہے، اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ وہ نیکی کی دعوت اور حکم دے اور سب سے بڑی برائی شرک ہے اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ حسب استطاعت لوگوں کو شرک سے روکیں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتداء مشرکین سے اعراض اور رد گزر کا حکم دیا گیا تھا چنانچہ فرمایا: ”قاصِّح الصَّفْحِ الحَمِیلُ“

پھر اللہ پاک نے حکم فرمایا: ”أدع إلى سبیل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة

وجادلهم بالتی هی أحسن“

اس کے بعد حکم فرمایا: ”اگر مشرکین جنگ کی ابتداء کریں تو بعد افعانہ جنگ کی جائے“

چنانچہ ارشاد فرمایا: ”فإن قاتلوکم فاقتلوهم“

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ابتداء مشرکین کو قتل کرنے کا حکم فرمایا: ”وفاقتلوهم حتی لا

تکون فتنة“

اسی طرح ارشاد فرمایا: ”فاقتلو المشرکین حیث وجدتموهم“

(مبسوط، ۳/۱۰، دار المعرفۃ، بیروت)

جہاد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ فرض عین

۲۔ فرض کفایہ

اسلام کی تبلیغ کیلئے پہلے کفار کو اسلام کی دعوت دینا اگر وہ دعوت قبول نہ کریں تو جہاد

فرض کفایہ ہے اور اگر اسلامی شہر کے مسلمان اپنا دفاع نہ کر سکیں تو اس کے قریب شہر والوں پر

جہاد کرنا فرض عین ہو جائے گا علیٰ ہذا القیاس۔

چنانچہ شمس الائمہ مدرخیؒ لکھتے ہیں:

فریضہ جہاد کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم فرض عین ہے جب کفار پر حملے کا عام حکم ہو تو ہر

مفہوم پر اپنی قوت و طاقت کے اعتبار سے جہاد کرنا فرض عین ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”انفروا خفافا وثقالا“

دوسری قسم فرض کفایہ ہے جس میں بعض مسلمانوں کے جہاد کرنے سے باقی مسلمانوں سے جہاد ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ جہاد کی وجہ سے مشرکین کی شوکت ختم ہو جاتی ہے جو کہ مقصود ہے نیز اگر ہر وقت ہر شخص پر جہاد فرض کیا جاتا تو اس سے حرج واقع ہوتا کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ مسلمان دین اور دنیا کی اچھائیوں کو آزادی اور بے خوفی سے حاصل کر سکیں اگر ہر شخص جہاد میں مشغول ہو گیا تو دنیا کے دیگر اصلاحی اور تعمیری کام انجام نہیں پائیں گے۔

چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

اگر جہاد کیلئے روانہ ہونے کا عام حکم ہو تو جہاد فرض عین ہے اور اگر عام حکم نہ ہو تو پھر جہاد فرض کفایہ ہے۔ (بدائع، ۷/۹۸، ص ۱۰۸) (ایم سعید)

جہاد کی غرض و غایت:-

جہاد کے حکم سے خداوند قدوس کا یہ ارادہ نہیں کہ یکفخت کافروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ کا دین دنیا میں حاکم بن کر رہے اور مسلمان عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں اور امن و عافیت کے ساتھ خدا کی عبادت اور اطاعت کر سکیں کافروں سے کوئی خطرہ نہ رہے کہ وہ ان کے دین میں خلل انداز ہو سکیں۔ اسلام اپنے دشمنوں کے نفس و وجود کا دشمن نہیں بلکہ ان کی ایسی شوکت کا دشمن ہے جو کہ اسلام اور اہل اسلام کیلئے خطرہ کا باعث ہو جہاد اسلامی کا مقصد یہ ہے کہ حق اور حقیقی عدل و انصاف دنیا کا حاکم بن کر رہے اور خود فرض افراد دنیا کے امن کو خراب نہ کر سکیں۔

جس جنگ کا مقصد یہ ہے کہ عدل و انصاف اور امانت و صداقت کی حفاظت ہو جائے اور رشوت خوری، چوری، بدکاری، زنا کاری اور بد اخلاقی کا قلع قمع ہو جائے ایسی جنگ بر ریت نہیں بلکہ اعلیٰ ترین عبادت اور خلق خدا پر یہ انتہائی شفقت و رحمت ہے۔

تعدا وغیرہ است۔

مولانا ابن عقبہ، محمد بن اسحاق، واقدی، ابن سعد، ابن جوزی اور میاطی عراقی رحمہم اللہ

نے غزوات کی تعداد ستائیس بتائی ہے اور سعید بن مسیب سے چوٹیس، جابر بن عبد اللہ سے اکیس اور زید بن ارقم سے انیس کی تعداد مروی ہے۔

چنانچہ علامہ سیکی فرماتے ہیں کہ دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض علماء نے چند غزوات کو قریب قریب اور ایک سفر میں ہونے کی بناء پر ایک غزوہ شمار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک غزوات کی تعداد کم رہی اور ممکن ہے کہ بعض کو بعض غزوات کا علم نہ ہوا ہو۔

(فتح الباری، ۷/۲۸۸)



کتاب البیوع

باب ما جاء فی ترک الشبهات

أبو حنیفة، عن الحسن، عن الشعبي قال: سمعت النعمان يقول علی المنبر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: الحلال بین والحرام بین وبين ذلك مشبهات، لا یعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه۔ (ص: ۱۶۳-۱۶۴)

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال و حرام کے درمیان کچھ چیزیں مشتبہ ہیں جن کے بارے میں بہت سے لوگ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کیسے اور اپنی آبرو کی برأت کیلئے ان چیزوں کو ترک کر دے گا (تو وہ سلامت رہے گا)۔

فمن اتقى الشبهات:

بعض حالات میں مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم استحبابی ہے:

۱۔ اگر ایک عالم اور مفتی کے سامنے کسی مسئلہ کی تحقیق کے وقت صحت اور حرمت دونوں کے دلائل آئے یعنی بعض دلائل اس کی حلت اور بعض اس کی حرمت پر دلالت کر رہے ہوں اور دونوں طرف کے دلائل موازنہ کے بعد برابر معلوم ہو رہے ہوں تو ایسی صورت میں وہ چیز مشتبہ ہوگئی۔ لہذا اس عالم و مفتی کو چاہئے کہ وہ جانب حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی حرمت کا فیصلہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مشتبہ سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۲۔ اگر کسی عام آدمی نے کسی مسئلہ کے بارے میں دو عالموں سے فتویٰ پوچھا، ایک عالم نے جواز اور دوسرے نے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔ اس صورت میں اس عامی کو چاہیے کہ ان دونوں عالموں میں سے جس کے علم اور تقویٰ پر اسے زیادہ اعتماد ہو اس کی بات پر عمل کرے لیکن اگر اس عامی کی نظر میں دونوں عالم، علم اور تقویٰ میں برابر ہیں تو اس صورت میں اس عامی پر واجب ہے کہ وہ عدم جواز والے قول پر عمل کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مسئلہ مشتبہ ہو گیا ہے اور ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۳۔ اگر کسی مسئلہ میں حلت اور حرمت دونوں کے دلائل متعارض ہو جائیں، اور جانب حلت کے دلائل حرمت کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ قوی اور رائج ہوں تو عالم کو چاہیے کہ وہ اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دے اس لئے کہ جانب حلت کے دلائل رائج ہیں۔ لیکن چونکہ جانب حرمت پر بھی کچھ دلائل موجود تھے جس کی وجہ سے وہ مسئلہ ”مشتبہ“ ہو گیا۔ لیکن ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم چونکہ استنباطی ہے۔ لہذا تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی جانب حرمت پر عمل کرے۔

باب ماجاء في أكل الربوا

ابو حنيفة، عن أبي اسحق، عن الحارث، عن عليّ قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل الربوا وموكله۔ (ص: ۱۶۴)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور کھلانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔

لفظ ”الربوا“ لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح شرع میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوا ہے، لیکن اکثر اس کا استعمال دو معنوں کیلئے ہوتا ہے۔ ایک ”ربوا النسبہ“ کیلئے اور دوسرے ”ربوا الفضل“ کے لئے۔

”ربوا النسبة“ کی تعریف:-

”هو الفرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستفرض“

”ربوا الفضل“ کی تعریف:-

دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کی زیادتی کرنا۔

”ربوا النسبة“ ”کو“ ”ربوا القرآن“ ”اور“ ”ربوا الفضل“ ”کو“ ”ربوا الحديث“ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ پہلی قسم کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

باب عاجاء أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل و كراهية التفاضل فيه

أبو حنيفة، عن عطية، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ قال: الذهب بالذهب مثلاً بمثل والفضة بالفضة وزناً بوزن والفضل بربوا والتمر بالتمر والفضل بربوا والشعير بالشعير مثلاً بمثل والفضل بربوا والطح بالطح مثلاً بمثل والفضل بربوا. وفي رواية الذهب بالذهب وزناً بوزن بدأ بيد والفضل بربوا والحنطة بالحنطة كيلاً بكيل بدأ بيد. والفضل بربوا والتمر بالتمر والمنح بالملح كيلاً بكيل والفضل بربوا. (ص: ۱۶۴)

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ حکم حدیث میں چھ چیزوں (گندم، جو، نرگ، بھجور، سونہ، چاندی) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ حکم معلول بعلتہ ہے، یعنی کوئی علت ایسی ہے جو ان چھ چیزوں کے درمیان قدر مشترک ہے، لہذا اب وہ علت جہاں پائی جائے گی حرمت کا حکم وہاں منطبق ہو جائے گا اور تفاضل و تنسیہ حرام ہوگا۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ علت ”قدر“ اور ”جنس“ ہے، ”قدر“ کا مطلب ہے: کسی چیز کا کیلی یا وزنی ہونا اور ”جنس“ کا مطلب ہے: کسی چیز کا تبادلہ اس کے

ہم جنس سے کرنا۔ لہذا جس جگہ یہ دونوں پائی جائیں گی، حرمت تفاضل اور نسبیہ کا حکم آ جائے گا۔ چنانچہ جس طرح گندم کو گندم کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسبیہ حرام ہوتا ہے اسی طرح باجرہ کو باجرہ اور کئی کو کئی کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسبیہ حرام ہوگا۔

چنانچہ امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکورہ میں چھ چیزوں کا ذکر آیا ہے ان میں سے چار چیزوں میں ”کیل“ پایا جاتا ہے، وہ چار یہ ہیں: حطب، شعیر، تمر، ملح۔ اور دو چیزوں میں وزن پایا جاتا ہے، وہ یہ ہیں: ذہب اور فضہ۔ لہذا جہاں کہیں جنس کا تبادلہ جنس سے ہو اور کیل یا وزن پایا جائے تو وہاں حرمت تفاضل اور نسبیہ کا حکم آ جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت۔
امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت طعم یا شمیت کا پایا جانا ہے جبکہ جنس کا تبادلہ جنس سے ہو اس لئے کہ ان چھ چیزوں میں سے چار (حطب، شعیر، تمر، ملح) میں طعم پایا جاتا ہے اور دو چیزوں (ذہب اور فضہ) میں تاذلے کی صورت میں تفاضل جائز نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت۔
امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت ”اقتیاء“ اور ”ادخار“ مع التثنیہ ہے۔
”اقتیاء“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو، اور ”ادخار“ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو۔ اور وہ چیز خراب ہونے والی بھی نہ ہو۔ لہذا جن چیزوں میں ”اقتیاء“ اور ”ادخار“ کی علت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم آ جائے گا۔

باب ما جاء في النهي عن المزانة والمحاولة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن المزانة والمحاولة۔ (ص: ۱۶۶)

درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کئی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنے کو مزانہ کہتے ہیں۔

حق قلم :-

کھیت میں لگی ہوئی پیداوار کو کئی ہوئی پیداوار کے عوض فروخت کرنے کو حاکم کہتے ہیں مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کئی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو یہ حاکم ہے۔

ممانعت کی علت :-

کئی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے اس کے برخلاف درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن ممکن نہیں۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ کھجور کی بیج کھجور سے اور گندم کی بیج گندم سے اس میں مساوات ضروری ہے، اس لئے کہ اس میں تفاضل حرام ہوگا۔ اور اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا ہونا یقینی نہیں، کئی زیادتی کا احتمال بھی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کئی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیع کرنا حرام ہے۔ اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزاین اور حاکم سے منع فرمایا ہے۔

باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها

ابن حنيفة، عن جيلة، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه

وسلم عن السلم في النخل حتى يبدو صلاحه۔ (ص: ۱۶۶)

بیدو صلاحہ :

امام شافعی رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا پکنا مراد لیتے ہیں یعنی ان کے نزدیک پھل کے پکنے سے پہلے بیج درست نہیں۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا آفات اور بیماری سے محفوظ ہونا مراد لیتے ہیں یعنی امام صاحب کے نزدیک اگر پھل آفات اور بیماری سے محفوظ ہو گیا ہو تو پھر اس کی بیج درست ہے اگرچہ وہ پھل پورا پکا نہ ہو اور اس میں ششاس بھی نہ آئی ہو۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا :-

اگر پھل درخت پر ظاہر نہ ہوا ہو تو اس کی بیج بالاتفاق حرام ہے جیسا کہ آج کل ہمارے زمانہ میں بہت سے لوگ اپنے باغات ٹھیکے پر دیدیتے ہیں اور مالک یہ کہہ دیتا ہے

کہ اس سال جو پھل بھی بارخ میں آئے گا وہ میں آپ کو فروخت کرتا ہوں، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہو رہی ہے۔

بیع بشرط القطع:-

اگر پھل درخت پر ظاہر ہو چکا ہو لیکن ابھی تک پکانہ ہو تو پھر ایسی بیع کی تین صورتیں ہیں، ان میں سے پہلی صورت ”بیع بشرط القطع“ کی ہے۔ یعنی مالک نے پھل کی بیع کے وقت یہ شرط لگا دی ہو کہ یہ پھل آپ نے فی الحال تو ذکر کر لے جاتا ہے۔ بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

بیع بشرط الترتک:-

دوسری صورت ”بیع بشرط الترتک“ کی ہے یعنی بائع اور مشتری عقد بیع تو ابھی کر لیں لیکن عقد کے اندر یہ شرط لگا دیں کہ یہ پھل درخت پر پکے کیلئے چھوڑا جائے گا اور پکنے کے بعد مشتری اسے لیجائے گا۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

مطلق عن الشرط:-

تیسری صورت ”مطلق عن الشرط“ کی ہے یعنی بائع اور مشتری بیع تو مکمل کر لیں لیکن عقد بیع کے اندر پھلوں کے قطع یا ترک کی کوئی شرط نہ لگائیں اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع کی یہ صورت جائز ہے اور امام ملائکہؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”مَنْ بَاعَ لَحْلًا مَوْثِرًا فَالْبُسْرَةُ لِلْبَايِعِ

إِلَّا أَنْ يَشْرُطَ انْتِمَاعًا“ (ابوداؤد ۱۲/۱۳۱، باب فی العبد یباع ولہ مال)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد مبارکہ میں مشتری کے شرط لگانے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا ہے، حالانکہ جس وقت نخل کی تاثیر ہوتی ہے اس وقت تک ثمرہ میں بدو صلاح نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو ثمرہ کی بیع بدو صلاح

سے پہلے جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

- ۱۔ "عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها" (ابوداؤد، ۱۳۲۲، باب فی بیع الثمار قبل ان يبدو صلاحها)
- ۲۔ حدیث مذکورہ بھی ائمہ ثلاثہ کیلئے دلیل بنے گی۔

- ۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع النخل حتى يزهو" (ابوداؤد، ۱۳۲۲، باب فی بیع الثمار قبل ان يبدو صلاحها)
- جواب:-

اس حدیث کے عموم پر تو آپ کا بھی عمل نہیں ہے وہ اس طرح کہ "بدو صلاح" سے پہلے "بشرط القطع" بیع کرنے کو تو آپ بھی جائز کہتے ہیں تو جس طرح آپ نے اس صورت کو خاص کر لیا ہے تو دوسری صورت جو "مطلق عن الشرط" ہے چونکہ یہ بھی "بشرط القطع" ہی کی طرف راجع ہے وہ اس طرح کہ اس صورت میں بھی ہائع کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے کہدے کہ تم اپنا پھل کاٹ کر لے جاؤ۔ لہذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آئے گا۔ اس وجہ سے یہ صورت بھی جائز ہوگی۔ البتہ "بشرط الترتیب" والی صورت مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

باب ما جاء في ابتیاع النخل بعد التاییر

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من باع نخلا موترا أو عبدا وله مال فالثمرة والمال للبائع إلا أن يشترط المشتري وفي رواية من باع عبدا وله مال فالمال للبائع إلا أن يشترط المبتاع ومن باع نخلا موترا فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع۔

(ص: ۱۶۶)

اس حدیث مبارکہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بیان فرمایا ہے وہ

یہ کہ درخت کی بیج کے اندر اس درخت میں لگا ہوا پھل درخت کی بیج میں خود بخود داخل نہیں ہوگا، البتہ اگر مشتری صاف صاف بائع سے یہ کہدے کہ میں درخت کے ساتھ پھل بھی خرید رہا ہوں تو پھر اس صورت میں پھل بیج کے اندر داخل ہوگا اور مشتری درخت کے ساتھ اس کا مالک ہوگا یعنی درخت میں لگا ہوا پھل یہ درخت کا حصہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل و منفصل چیز ہے اسی وجہ سے اس کی بیج بھی الگ ہوگی۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جب تاہیر ہوگئی تو پھر اس کے بعد پھل بیج کے اندر خود بخود داخل نہیں ہو سکتا لیکن اس بات پر فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر ”قل التاہیر“ درختوں کی بیج کی گئی ہو تو پھر پھل درختوں کی بیج میں خود بخود داخل ہوگا یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک ”قل التاہیر“ اگر درخت کی بیج کی گئی ہو تو پھر پھل بیج کے اندر خود بخود داخل ہو جائے گا اور یہ حضرات مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں ”بعد ان نویر“ کی قید لگی ہوئی ہے کہ تاہیر اس درخت میں ہو چکی ہو پھر اس کی بیج کی گئی ہو اور مفہوم مخالف عند الشوافع حجت ہے، لیکن اگر بائع اس پھل کو مستثنیٰ کر دے تو پھر اس صورت میں پھل بیج میں داخل نہیں ہوگا۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک قل التاہیر اور بعد التاہیر میں کوئی فرق نہیں ہے اس وجہ سے ان کے نزدیک قل التاہیر درختوں کی بیج میں پھل خود بخود داخل نہیں ہوگا، اور احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ حضرات قل التاہیر اور بعد التاہیر دونوں کا حکم ایک مانتے ہیں۔

غلام کی بیج میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا۔

اگر کسی شخص نے غلام خریدے اور اس غلام کے پاس مال بھی موجود تھا تو اس صورت میں وہ مال بائع کا ہوگا لیکن اگر مشتری نے غلام کے خریدے وقت یہ شرط لگا دی تھی کہ اس کا مال بھی بیج میں داخل ہوگا تو پھر اس صورت میں غلام کا مال مشتری کا ہوگا۔

شرط لگاتے سے کون سا مال بیج میں داخل ہوگا؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بائع کا ہوگا اس پر تو

کسی کا اختلاف نہیں لیکن اگر مشتری یہ شرط لگا لے کہ اس کے ساتھ اس کا مال بھی بیع میں شامل ہے تو پھر اس صورت میں اسے غلام کا مال مل جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اس کو مطلق قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر قسم کا مال شرط لگانے اور بیع کرنے کے بعد مشتری کا ہو جائے گا، اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر غلام کے پاس مال عروض کی شکل میں ہے، مثلاً کپڑا، برتن، یا سامان تجارت وغیرہ تو یہ مال شرط لگانے کی وجہ سے بیع میں داخل ہو جائے گا اور مشتری اس کا مالک ہو جائے گا، لیکن اگر غلام کے پاس مال نقد کی شکل میں ہے تو پھر اس بات کا اہتمام کرنا پڑے گا کہ نقد کا تبادلہ نقد کے ساتھ ہونے کی صورت میں رہا لازم نہ آئے، مثلاً ایک آدمی نے ایک غلام ایک ہزار روپے میں خریدا اور اس غلام کے پاس ڈیڑھ ہزار روپے موجود ہیں تو پھر اس صورت میں ڈیڑھ ہزار روپے ایک ہزار روپے کے عوض میں آگئے اور غلام مفت میں آگیا، ظاہر ہے کہ یہ رہا ہے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اس کے جائز ہونے کیلئے ضروری ہے کہ قیمت والے نقد اس نقد سے زائد ہوں جو غلام کے پاس موجود ہیں تاکہ نقد کے مقابلہ میں نقد اور زائد نقد کے مقابلہ میں غلام ہو جائیں۔ نیز حضرات حنفیہؒ کا بھی یہی مذہب ہے جو امام مالکؒ کا ہے۔

باب ماجاء في ثمن الكلب

عن الهيثم، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: رخص رسول الله ﷺ في

ثمن كلب الصيد (ص: ۱۶۹)

امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ رحمہما اللہ کے نزدیک جس کتے کو پالنا جائز نہیں، اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور جس کتے کو پالنا جائز ہے، اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں اگر کسی نے کر بھی لی تو بائع کیلئے اس کی قیمت حرام ہے۔ نیز امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق کتے کی بیع کھانے کیلئے بھی جائز ہے، کیونکہ

اس روایت میں ان کے نزدیک کتے کا کھانا حلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمن

الکلب إلا کلب صید“ (نسائی، کتاب البیوع، باب بیع الکلب)

امام شافعی کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نہی عن ثمن الکلب ومهر البغی وحلوان الکاهن“ (بخاری، ۲۹۸۸)

جواب:-

اس حدیث کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں:

۱۔ اس حدیث میں وہ کتا مراد ہے جس کا پالنا جائز نہ ہو۔

۲۔ یہ حدیث منسوخ ہے اور نسخ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں ”إلا

کلب صید“ کا استثناء موجود ہے۔

۳۔ اس حدیث میں نجی تحرکی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔ اور اس پر دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ

کی روایت ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب

والسنور“ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں کتے کے ساتھ بلی بھی شامل ہے، حالانکہ بلی

کی بیچ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں لہذا حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں

نجی کو کراہت تنزیہی پر معمول کرنا پڑے گا۔



کتاب الشفعة

أبو محمد كتب إلى ابن معبد بن جعفر عن سليمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الحجار أحق بشفعته. (ص: ۱۷۲)

حنفیہ کے نزدیک شفیعہ کے حق وارثین ہیں:
ایک شریک فی نفس المسبح، دوسرا شریک فی حق المسبح، تیسرا جابر۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفیعہ کا حق صرف شریک فی نفس المسبح کو ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت سرمد بنی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”حجار ائحق بالندار“ (ترمذی، ۲۵۳۱)

۲۔ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
”الحجار أحق بشفعته ينتظر به وإن كان غائبا إذا كان طرفتيهما واحدا“
(ترمذی، ۲۵۳۱)

اس حدیث میں وہ جابر مراد ہے جو حقوق المسبح میں بھی شریک ہو۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إذا وقعت الحارود وحرففت الطروق من شفعة“ (ترمذی، ۲۵۵۱)
جواب:-

۱۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حدیں واقع ہو جانے اور تقسیم ہو جانے کے بعد اور راستے جدا ہو جانے کے بعد شرافت کی بنیاد پر شفیعہ کا حق باقی نہیں رہتا، ایسا جابر کی بنیاد پر شفیعہ کا دعویٰ نہ تو وہ اس حدیث کے منافی نہیں۔

۲۔ اگر آپ کی بات مان کر ”جار“ سے جی شفعہ کو ساقط کر دیا جائے تو پھر شفعہ جاری کی احادیث کثیرہ عمل سے رہ جاتی ہیں لہذا حنفی مسلک پر عمل کیا جائے تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو سکے۔

کتاب المزارعة

أبو حنیفة، عن أبی الزبیر، عن جابر قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المخابرة۔ (ص: ۱۷۶)

زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا:-

مالک اپنی زمین کو کرایہ پر دے کر کرایہ دار سے معین کرایہ وصول کرے اور یہ کرایہ بھی نقد کی صورت میں ہو، پیداوار کی صورت میں نہ ہو، اور مالک زمین کا پیداوار سے کوئی تعلق نہ ہو تو ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، صرف علامہ ابن حزم رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں۔

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں:-

زمین کسی کو اس شرط پر دینا کہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین دار کا ہوگا اور کچھ کاشت کار کا۔ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ زمین دار پیداوار کی ایک مقدار اپنے لئے معین کر لے۔ مثلاً زمین دار کا شکار سے یوں کہے: کہ جتنی پیداوار ہوگی اس میں سے دس من میں لوں گا اور باقی تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۲۔ زمین دار زمین کے ایک مخصوص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کر لے اور یوں کہے: کہ اس حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسرے حصہ میں جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۳۔ زمین دار پیداوار کا ایک مخصوص حصہ اپنے لئے مقرر کر لے۔ مثلاً یوں کہے: کہ

جتنی پیداوار ہوگی اس کی آدھی پیداوار میری ہوگی اور آدھی تمہاری اس صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے، ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من لم يدع المحاربة فليؤذن بحرب من الله ورسوله“

(مسند رک حاکم، ۲/۲۸۶)

کہ جو شخص محاربہ یعنی حزارع نہ چھوڑے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ کن لے۔
جمہور فقہاء کی دلیل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اهل خیبر بمطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع“ (ترمذی، ۱/۲۵۷)
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے آدھی پیداوار پر معاملہ فرمایا، چاہے وہ پیداوار پھل کی ہو یا کھیتی کی ہو، یعنی آدھی پیداوار تمہاری ہوگی اور آدھی ہماری۔
جواب:-

یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ ”خراج مقاسمہ“ تھا۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کر دیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔
حنفیہ کا مفتی یہ قول:-

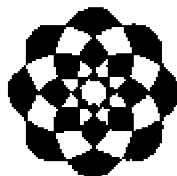
لیکن تحقیق سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ خیبر واسلے معاملے کو ”خراج مقاسمہ“ پر محمول کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ خراج اس زمین سے لیا جاتا ہے جو زمین صلحا فتح ہوئی ہو اور یہ بات یہی ہے کہ خیبر کی زمین صلحا فتح نہیں ہوئی تھی بلکہ جبراً یعنی لڑائی کے ذریعہ فتح ہوئی تھی۔ اور قصداً صل میں اس طرح ہوا کہ جب مسلمانوں نے خیبر کی زمین جبراً فتح کر لی تو پھر

وہاں کے یہودیوں نے یہ کہا کہ آپ لوگوں کے پاس اس زمین کو صحیح طریقہ پر استعمال کرنے کا بہتر نہیں ہے اس وجہ سے یہ زمین آپ ہمیں کاشت کیلئے دے دیں تو یہ دونوں کیلئے یعنی آپ لوگوں کیلئے اور ہمارے لئے بہتر ہوگا چنانچہ یہ طے پایا کہ یہودی کاشت کاری کر کے آدمی پیداوار اپنے پاس رکھیں گے اور آدمی پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔

ان تمام باتوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حقیقت میں خیبر والا معاملہ مزارعت کا تھا ”خراج مقاسمہ“ کا نہیں تھا اور ”خراج مقاسمہ“ اس وقت ہوتا جبکہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت رکھی گئی ہوتی۔ اور تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت نہیں رکھی گئی تھی۔

چنانچہ دلائل کی طرف غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مزارعت جائز ہو، اسی وجہ سے فقہاء احناف نے مزارعت کے مسئلہ پر صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم



مصادر

نمبر	اسماء الكتب	اسماء المصنفين والمؤلفين	المطبع
١	الجامع لأحكام القرآن	ابو عبدالله محمد بن احمد القرطبي	دار احياء التراث العربي
٢	احكام القرآن	حجة الاسلام ابوبكر احمد الجماص	دار الكتاب العربي بيروت
٣	التفسير روح المعاني	ابو الفضل شهاب الدين الآلوسي	دار الفكر بيروت
٤	التفسير الكبير	الامام فخر الدين الرازي	دار الفكر بيروت
٥	الصحيح للبخاري	محمد بن اسماعيل البخاري	قديمي كتب خان
٦	الصحيح لمسلم	مسلم بن الحجاج القشيري	قديمي كتب خان
٧	السنن لأبي داود	سليمان بن الأشعث السجستاني	مكتبة رحمانيه لاهور
٨	الجامع للترمذي	ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي	ايچ ايم سعيد كهني
٩	السنن للنسائي	ابو عبد الرحمن الخراساني	قديمي كتب خان
١٠	السنن لابن ماجه	ابو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه	قديمي كتب خان
١١	مشكرة المصابيح	الشيخ ولي الدين	قديمي كتب خان
١٢	المعتمد للإمام احمد بن حنبل	الامام احمد بن حنبل	دار احياء التراث العربي
١٣	الصحيح لابن حبان	الامير علاء الدين الفارسي	المكتبة التجارية مكة المكرمة
١٤	الموطأ للإمام مالك	الامام مالك بن انس	نور محمد كتب خان

١٥	المصنف لإبن أبي شيبة	أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة	إدارة القرآن كراچی
١٦	نصب الراية	جلال الدين الزيلعي	دار الكتب العلمية بيروت
١٧	إعلاء السنن	ظفر احمد العثماني	إدارة القرآن كراچی
١٨	عمدة القارئ	أبو محمد محمد بن أحمد	دار أحياء التراث العربي
١٩	المرقاة المفاتيح	ملا علي القاري	مكتبة رشيدية كوئته
٢٠	أنوار المحمود	محمد صديق نجيب آبادي	إدارة القرآن كراچی
٢١	فتح الملهم مع تكملة	شبير احمد العثماني و مفتي محمد تقی العثماني	مكتبة دارالعلوم كراچی
٢٢	معارف السنن	محمد يوسف البنوري	دار التصنيف جامعة العلوم الإسلامية
٢٣	حاشية النووي	محي الدين أبو ذكريا النووي	قديمي كتب خانه
٢٤	المسند الإمام الأعظم	الإمام الأعظم رحمه الله	قديمي كتب خانه
٢٥	شرح معاني الآثار	الإمام الطحاوي رحمه الله	مكتبة رحمانيه
٢٦	فتح الباري	إبن حجر العسقلاني	دار أحياء التراث العربي
٢٧	الشرح الكرماني	محمد بن يوسف الكرماني	دار أحياء التراث العربي
٢٨	الفضل الباري	علامه شبير احمد العثماني	إدارة علوم شرعية كراچی
٢٩	الدار قطني	الإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني	دار الكتب العلمية بيروت
٣٠	تهذيب التهذيب	أبن حجر العسقلاني	دار أحياء التراث العربي

٣١	أرجز المسالك	الشيخ المحدث زكوي الكاندهلوي	إدارة تاليفات إشرافه لاهور
٣٢	زاد المعاد	حافظ ابن قيم الجوزي	مؤسسة الرسالة
٣٣	الخيرات الحسان	شهاب الدين المكي	إيج ايم سعيد كمهني
٣٤	ميزان الاعتدال	الحافظ الذهبي	دار الكتب العلمية
٣٥	الهداية	أبو الحسن علي برهان الدين	مكتبة رحمانيه
٣٦	البحر الرائق	ابن نجيم	مكتبة وشهديه كوئته
٣٧	النهاية في شرح الهداية	محمود بن أحمد بن موسى	مكتبة غفاريه كوئته
٣٨	تبيين الحقائق	عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي	بركات رضا احمديه انديا
٣٩	اللباب في شرح الكتاب	الشيخ عبد لاغى الغنيسي النيداني	قديمي كتب خان كراچي
٤٠	خلاصة الفتاوى	طاهر بن أحمد بن عبدالرشيد البغلوي	مكتبة رشديه كوئته
٤١	الفتاوى التتارخانية	العالم بن العلاء الدهلوي	إدارة القرآن كراچي
٤٢	فتاوى قاضي خان	فخر الدين القاضي خان	بلوچستان بك شهر
٤٣	الفتاوى الهندية	نظام الدين وجماعة من علماء هند ورحمهم الله	مكتبة حقانيه پشاور
٤٤	الدور المختار	محمد الحسكي	إيج ايم سعيد كمهني
٤٥	رد المحتار	محمد امين ابن عابدين	إيج ايم سعيد كمهني
٤٦	الفقه الاسلامي وادلته	الدكتور وهبة الزحيلي	دار الفكر
٤٧	المغنى	موفق الدين ابن قدامة	دار الفكر بيروت
٤٨	التعريفات	السيد الجرجاني	دار الكتب العلمية
٤٩	قواعد الفقه	المفتي عبيد الاحسان المجددي	صدف پبلشرز
٥٠	شرح العقيدة الطحاوية	أبو العز الدمشقي	مؤسسة الرسالة
٥١	عقائد الاسلام	مولانا ادریس الكاندهلوي	زمزم پبلشرز

پیشکش کنندہ مولانا مفتی محمد رفیع صاحب مدظلہ العالی

اسلامی پبلیکیشن

مکتبہ مولانا مفتی محمد رفیع صاحب مدظلہ العالی

انتشاریہ

شیخ ارمینہ خان صاحبہ مدظلہ العالی

مولانا مفتی محمد رفیع صاحب مدظلہ العالی

491 شارع فیصلہ لاہور پاکستان
Tel: 021-4594144 Cell: 0334-3432345

مکتبہ محمد رفیع صاحب مدظلہ العالی

خلافت راشدہ قدم بہ قدم

عبداللہ فارانی

- پہلی کتاب اسلام کا سچا ترین مِلّہ
- رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا سچا ساکھ
- صحابہ کی سنت، ایمان کا سرچشمہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نبوت کی اصل
- خلافت راشدین کے چار بانیوں کی تعلیمات اور ان کے لوازم پر عمل کرانے کے لیے بہترین نمونہ

491 شارع فیصلہ لاہور پاکستان
Tel: 021-4594144 Cell: 0334-3432345

مکتبہ محمد رفیع صاحب مدظلہ العالی

خوشگوار آزادواجی زندگی کے رہنما اصول

تاریخ: محمد رفیع القاسمی

فکر فرموده

مفتی محمد رفیع الدین صاحب دیوبند، مفتی محمد رفیع الدین صاحب دیوبند، مفتی محمد رفیع الدین صاحب دیوبند

مؤلف:

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی راولپنڈی

تَقِيْمُ اَمْرٍ وَاسْتَعْتَابُ عَمَلٍ وَتَقَرُّبٌ مِّنْ مَّوَدِّعٍ وَتَقَرُّبٌ مِّنْ مَّوَدِّعٍ وَتَقَرُّبٌ مِّنْ مَّوَدِّعٍ

محمد بن عبد الوهاب

شادی بیاہ کے لیے انمول تحفہ

مِثَالِی خَاوند مِثَالِی بیوئی

ایک ایسی کتاب جس کا معاملہ بھنگمان، خمر و عورت کی قانونین مشرورت سے
 معاشرے میں مثالی کردار آجانے کے لیے قرآنِ حدیث کی روشنی میں مرتب کی گئی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریر
مکالمات اولیٰ خاتون

[illegible]

حضرت مولانا محمد رفیع صاحب کیرانوی رحمہ اللہ

فصل دوم

فَيَقُولُ الْغَائِبُ

سَمَائِلُ نَسْتَلَا حَقَائِقَهُ الْفَرَقِيَّةِ

مکتبہ عربیہ اسلامیہ

بزرگانِ چشتیہ کو خواب میں

زیارتِ نبوی ﷺ

حضرت علیؓ کی خواب میں زیارت سے مشرف ہونے والے شاہِ چشتیہ کے خوابوں کا ایمان افروز مجموعہ

ترجمہ: مولانا امجد علی نقشبندی غفوری
پیشہ فرمودہ: حضرت امجد علی نقشبندی رحمتِ کاملہ قادری دہلوی

مکتبہ عظیمہ قادریہ

مکتبہ عظیمہ قادریہ

فضیلت و عوایدِ تبلیغ

تبلیغ کے فضائل اور بیعت شریعت و شریعت اور دوسری کرامات کا مجموعہ
کرامات شریعت اور بیعت شریعت کے حالات و عواید اور بیعت شریعت کے
فضائل و عواید اور بیعت شریعت کے فضائل و عواید اور بیعت شریعت کے
فضائل و عواید اور بیعت شریعت کے فضائل و عواید اور بیعت شریعت کے

ترجمہ: مولانا امجد علی نقشبندی غفوری

پیشہ فرمودہ:

پیشہ فرمودہ:

مکتبہ عظیمہ قادریہ

مکتبہ عظیمہ قادریہ

مجاذیب کی پُر اثر راز دنیا

ایک کتاب میں مجاذیب کا جو سچا سچ کی شریکِ حقیقت ہے
 اور مجاذیب کے قضا اور پر مجاذیب کے کج حیرت اور واقعات
 کو اسے نگاہِ حق کے لیے اس کی قرین کا تھان کی وجہ سے

﴿مکتبہ عکبر فاہرہ﴾ نور اللہ نقشبندی غفرلہ

مکتبہ عکبر فاہرہ

مثالی فکرانگیز

واقعات و اطفا

آپ کا ہر دور ہر طرف کو لائے اور ہر سنے والے مختلف اور کچھ اور حیرت و فلاں گیز
 مسلمات و واقعات سبق آموز تھے اور علی طائف کا منتخب مجموعہ

مکتبہ
 حضرت مولانا ابوالبرکات
 لکھنؤ

مولانا عبدالحق خان

مکتبہ عکبر فاہرہ